จิตตมาตรของนิกายโยคาจาร: การศึกษาเชิงวิเคราะห์ บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น

THE CITTAMĀTRA OF YOGĀCĀRA BUDDHISM: AN ANALYTICAL STUDY BASED ON THE CONCEPT OF CITTA IN EARLY BUDDHISM

พระมหาสมบูรณ์ วุฑฺฒิกโร (พรรณา)

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา
ตามหลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต
สาขาวิชาพระพุทธศาสนา
บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พุทธศักราช ๒๕๕๐

จิตตมาตรของนิกายโยคาจาร: การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น

พระมหาสมบูรณ์ วุฑฺฒิกโร (พรรณา)

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา
ตามหลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต
สาขาวิชาพระพุทธศาสนา
บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พุทธศักราช ๒๕๕๐

The Cittamātra of Yogācāra Buddhism: An Analytical Study Based on the Concept of Citta in Early Buddhism

Phramaha Somboon Vutthikaro (Phanna)

A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of

The Requirement for the Degree of

Doctor of Philosophy

(Buddhist Studies)

Graduate School

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Bangkok, Thailand

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย อนุมัติให้นับวิทยานิพนธ์ฉบับนี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา

....

(พระศรีสิทธิมุนี)

คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย

คณะกรรมการตรวจสอบวิทยานิพนธ์..ประธานกรรมการ

(พระสุธีธรรมานุวัตร)

....กรรมการ

(พระมหาสมจินต์ สมฺมาปญฺโญ)

....กรรมการ

(รศ.ดร. สมภาร พรมทา)

....กรรมการ

(รศ.ดร. วัชระ งามจิตรเจริญ)

....กรรมการ

(ผศ. สุมาลี มหณรงค์ชัย)

คณะกรรมการควบคุมวิทยานิพนธ์ **พระมหาสมจินต์ สมฺมาปญฺโญ (วันจันทร์)** ประธานกรรมการ

รศ.ดร. สมภาร พรมทา กรรมการ

ชื่อวิทยานิพนธ์	: จิตตมาตรของนิกายโยคาจาร: การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐาน แนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น
ผู้วิจัย	: พระมหาสมบูรณ์ วุฑฺฒิกโร (พรรณา)
ปริญญา	: พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พระพุทธศาสนา)
คณะกรรมการควบคุมวิทยานิพนธ์	: พระมหาสมจินต์ สมฺมาปญฺโญ (วันจันทร์) ป.ธ. ๙, M.A., Ph.D. (Pali & Buddhist Studies)
	: รศ.ดร. สมภาร พรมทา ป.ธ. ๘, อ.ม., อ.ด. (ปรัชญา)
วันสำเร็จการศึกษา	: ๒ เมษายน ๒๕๕๑

บทคัดย่อ

วิทยานิพนธ์เรื่องนี้มีวัตถุประสงค์ ๓ อย่าง คือ (๑) เพื่อศึกษารูปแบบการตีความแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน (๒) เพื่อศึกษาแนวคิดจิตตมาตรในคัมภีร์นิกายโยคาจารและแนวคิดเรื่องจิตที่เป็นรากฐานแนวคิดจิตตมาตรในคัมภีร์พระพุทธศาสนายุคต้น และ (๓) เพื่อประเมินรูปแบบการตีความจิตตมาตรแบบต่างๆ และเสนอการตีความแบบใหม่บนฐานแนวคิดเรื่องจิตของพระพุทธศาสนายุคต้น

จากการศึกษาพบว่า แนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารได้มีนักคิดและนักวิชาการเสนอการตีความไว้ถึง ๖ รูปแบบด้วยกัน คือ (๑) การตีความแบบกุศโลบายที่ว่า จิตตมาตรเป็นคำสอนแบบกุศโลบายด้วยภาษาที่ควรไขความ (เนยารถะ) เพื่อปูทางไปสู่คำสอนเรื่องศูนยตาในขั้นสุดท้าย (๒) การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาที่ว่า จิตตมาตรเป็นแนวคิดที่ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกหรือโลกทางกายภาพแล้วยืนยันว่าจิตสัมบูรณ์เท่านั้นมีอยู่เพียงอย่างเดียว (๓) การตีความแบบจิตนิยมอัตวิสัยที่ว่า จิตตมาตรเป็นแนวคิดที่ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกแล้วยืนว่ามีจิตปัจเจกบุคคลดำรงอยู่อย่างหลากหลายในรูปของกระแสที่เกิดดับอย่างต่อเนื่อง (๔) การตีความแบบพหุสัจนิยมที่ว่า จิตตมาตรไม่ใช่แนวคิดที่ปฏิเสธความจริงหลากหลายเช่นเดียวกับแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้น สิ่งที่แนวคิดจิตตมาตรปฏิเสธคือโลกแห่งทวิภาวะที่เกิดจากการคิดปรุงแต่งของจิต (๕) การตีความแบบญาณวิทยาที่ว่าจุดสนใจของนิกายโยคาจารคือประเด็นทางด้านญาณวิทยาที่เกี่ยวกับการรับรู้โลกอย่างผิดพลาดของมนุษย์ปุถุชน ไม่ใช่ประเด็นปัญหาเรื่อง

ความจริงทางอภิปรัชญา และ (๖) การตีความทางปฏิบัติที่ว่า จิตตมาตรเป็นแนวคิดสำหรับอธิบายปัญหาความทุกข์ในสังสารวัฏแล้วเสนอทางออกจากปัญหาด้วยการให้ปฏิบัติโยคะหรือสมาธิ

แนวคิดจิตตมาตรในคัมภีร์ชั้นต้นของนิกายโยคาจารส่วนใหญ่จะเกิดปรากฏในรูปของข้อความที่ว่า "ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น" ซึ่งข้อความนี้มักจะเกิดขึ้นในบริบทของการกล่าวถึงปัญหาการรับรู้โลกของปุถุชน เช่นบางพระสูตรกล่าวถึงจิตตมาตรในบริบทของการรับรู้ภาพนิมิตในขณะกำลังปฏิบัติกรรมฐาน บางพระสูตรกล่าวถึงจิตตมาตรในบริบทของการแสดงความเป็นไปตามเหตุปัจจัยตามหลักปฏิจจสมุปบาท บางพระสูตรกล่าวถึงจิตตมาตรในบริบทของการรับรู้โลกรอบตัวในชีวิตประจำวัน เป็นต้น ในคัมภีร์ชั้นรองของนิกายโยคาจารก็เช่นเดียวกัน ส่วนใหญ่ก็กล่าวถึงจิตตมาตรในบริบทของการรับรู้โลกของปุถุชน แสดงให้เห็นว่าจิตตมาตรเป็นแนวคิดที่มุ่งอธิบายปัญหาความทุกข์ในสังสารวัฏที่สัมพันธ์กับการรับรู้โลกอย่างผิดพลาดของปุถุชน ซึ่งต้นเหตุของความผิดพลาดคือจิตที่ทำงานภายใต้การครอบงำของกิเลส

พระพุทธศาสนายุคต้นมีแนวคิดหลายอย่างที่น่าจะเป็นรากฐานแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร เช่นแนวคิดเรื่องนรกสวรรค์ทางอายตนะ (นรกสวรรค์ทางจิตวิทยา) แนวคิดเรื่องสังสารวัฏในชีวิตประจำวัน แนวคิดเรื่องการคิดปรุงแต่งสร้างโลกแห่งตัวฉัน-ของฉันภายใต้อิทธิพลของกิเลส แนวคิดเรื่องความคิดคลาดเคลื่อน (จิตวิปัลลาส) เป็นต้น ดังนั้น แนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารควรได้รับการตีความว่าไม่ใช่แนวคิดที่ลดทอนโลกทางกายภาพลงไปหาจิตเพื่อยืนยันว่าจิตสัมบูรณ์เท่านั้นมีอยู่จริงเพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นแนวคิดทางจริยธรรมที่ลดทอนปัญหาความทุกข์ในสังสารวัฏของปุถุชนลงไปหาจิตแล้วเสนอทางออกจากทุกข์ด้วยการปฏิบัติสมาธิเพื่อพัฒนาจิต

The Dissertation Title : The Cittamātra of Yogācāra Buddhism: An Analytical Study Based on the Concept of Citta in Early Buddhism

Researcher : Phramaha Somboon Vutthikaro (Phanna)

Degree : Doctor of Philosophy (Buddhist Studies)

Dissertation Supervisory Committee

: Phramaha Somjin Sammāpañño (Wanjan)
Pali IX, M.A., Ph.D. (Pali & Buddhist Studies)

: Assoc. Prof. Dr. Somparn Promta
Pali VIII, M.A., Ph.D. (Philosophy)

Date of Graduation : 2 April 2008

Abstract

The objectives of this dissertation are (1) to study the interpretative ways of the Cittamātra of Yogācāra Buddhism from the past to the present, (2) to study the Cittamātra in Yogācāra scriptures and the Citta concept in Early Buddhism Scriptures which serve as the foundation of the Cittamātra and (3) to appraise different interpretative ways of the Cittamātra and to propose a new interpretation based on the concept of Citta in Early Buddhism.

This study has found that the Cittamātra of Yogācāra Buddhism has been interpreted in at least six different ways by many scholars. The following are the ways of interpretation: (1) *Skillful Means* proposes that the Cittamātra is not the final position of the Buddha but is a skillful means teaching to pave the way to the final teaching, *Śūnyatā*; (2) *Metaphysical Idealism* proposes that the Cittamātra is a concept that denies the existence of physical world and asserts the existence of the Mind-Only as the Absolute; (3) *Subjective Idealism* proposes that the Cittamātra is a concept that denies the existence of physical world and asserts the existence of various individual minds; (4) *Realistic Pluralism* proposes that the Cittamātra is a concept that accepts the existence of everything like Early Buddhism, what denied by the Cittamātra is the duality of subject-object caused by discrimination; (5) *Epistemological Interpretation* proposes that Yogācāra Buddhism's emphasis is

epistemological problem concerning the erroneous perception of worldly persons, not metaphysical one; and (6) *Practical Interpretation* proposes that the Cittamātra is a practical concept to explain the suffering of worldly persons in the Round of Rebirth and suggest the way out of suffering through meditation practice.

The Cittamātra in early Sūtras of Yogācāra Buddhism mostly arises in the form of the statement: "the triple world is mind-only (thought only)". This statement was often said in the context of explaining the erroneous perception of worldly persons: for instance, in the context of perceiving mental images while practicing meditation, of explaining the conditionality according to the Dependent Origination, and of experiencing the world in daily life. The Cittamātra in the Śāstras of Yogācāra Buddhism also arises in the context of the erroneous perception of worldly persons. This evidence demonstrates that the Cittamātra of Yogācāra Buddhism is aimed at presenting the suffering of worldly persons in the Round of Rebirth-concerning the erroneous perceptions influenced by defilements.

In Early Buddhism, there are many concepts that can be the foundation of the Cittamātra of Yogācāra Buddhism; for instance: the concept of sensual hell and heaven (psychological hell and heaven), the Round of Rebirth in daily life, the dual world of subject-object discriminated by mind under the influence of defilements, the distortion of thought (Cittavipallāsa), and so on. Therefore, the Cittamātra of Yogācāra Buddhism should be interpreted as: not an idealistic concept reducing the physical world to mind and asserting the existence of the Mind-Only as the Absolute, but is an ethical concept for reducing the suffering of worldly persons in the Round of Rebirth through mind, and suggests the way out of suffering through meditation practice for mind-development.

กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์เล่มนี้สำเร็จลงได้ด้วยดีเพราะได้รับความช่วยเหลือจากบุคคลที่เกี่ยวข้องหลายท่านด้วยกัน ผู้วิจัยจึงขอเอ่ยนามแสดงความขอบคุณให้ปรากฏไว้ ณ ที่นี้

ขอกราบขอบพระคุณ ***พระมหาสมจินต์ สมฺมาปญฺโญ*** รองอธิการบดีฝ่ายวิชาการ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ผู้เป็นประธานกรรมการควบคุมวิทยานิพนธ์ ที่ได้ให้โอกาสด้านการศึกษาและการทำหน้าที่การงานแก่ผู้วิจัย พร้อมทั้งให้คำแนะนำในการแก้ไขปรับปรุงวิทยานิพนธ์ของผู้วิจัยได้ด้วยดีตลอดมา ขอเจริญพรขอบคุณ ***รศ.ดร. สมภาร พรมทา*** อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ผู้เป็นกรรมการควบคุมวิทยานิพนธ์ ที่ได้สละเวลาให้คำปรึกษา อ่านตรวจไขต้นฉบับ พร้อมทั้งให้คำเสนอแนะในการแก้ไขปรับปรุง

ขอกราบขอบพระคุณ ***พระศรีสิทธิมุนี*** (พล อาภากโร) คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ในฐานะผู้บังคับบัญชาในที่ทำงานของผู้วิจัย ที่ได้ให้กำลังใจและเปิดโอกาสผู้วิจัยทำวิทยานิพนธ์ได้อย่างเต็มที่ และขอกราบขอบพระคุณ***พระสุธีธรรมานุวัตร*** (เทียบ สิริญาโณ) คณบดีคณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ที่แนะนำหนังสือประกอบการค้นคว้าและตรวจสอบความถูกต้องด้านภาษาสันสกฤต

ขอเจริญพรขอบคุณ ***รศ.ดร. วัชระ งามจิตรเจริญ*** ภาควิชาปรัชญา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ และ ***ผศ. สุมาลี มหณรงค์ชัย*** ภาควิชาปรัชญา คณะศิลปะศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ที่ได้สละเวลามาเป็นมาเป็นผู้เชี่ยวชาญในการวิจารณ์วิทยานิพนธ์ พร้อมทั้งให้คำแนะนำหลายประเด็นที่เป็นโยชน์ต่อการแก้ไขปรับปรุงวิทยานิพนธ์

ขอเจริญพรขอบคุณ ***ผศ.ดร. สมบัติ มั่งมีสุขศิริ*** ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร ที่ให้ความช่วยเหลือด้านการสะกดคำภาษาสันสกฤตและตรวจความถูกต้องสำนวนการแปลภาษาสันสกฤต รวมทั้งให้คำเสนอแนะทางด้านปรัชญามหายาน

ขอกราบขอบพระคุณ***พระราชพิพัฒน์โกศล*** เจ้าอาวาสวัดศรีสุดาราม ***พระมหาวีระ ฐิตญาโณ*** อาจารย์ใหญ่สำนักเรียนวัดศรีสุดาราม ***พระพิพัฒนวราภรณ์*** รองเจ้าอาวาสวัดศรีสุดาราม ที่ได้ให้โอกาสให้กำลังใจ และให้การสนับสนุนด้านการศึกษาของผู้วิจัยด้วยดีตลอดมา

ขอกราบขอบพระคุณ***พระศรีธรรมนาถมุนี*** (ธีรังกูร ธีรงฺกุโร) รองเจ้าคณะจังหวัดศรีสะเกษ เจ้าอาวาสวัดมหาพุทธาราม และ ***พระปริยัติสุธี*** (สายธาร ธีรงฺกุโร) ผู้ช่วยเจ้าอาวาสวัดชนะสงคราม กรุงเทพมหานคร ที่ให้การสนับสนุนการด้านศึกษาของผู้วิจัยมาตั้งแต่สมัยพรรพชาเป็นสามเณรจนถึง

ปัจจุบัน กล่าวได้ว่าการที่ผู้วิจัยได้เข้าสู่ร่มผ้ากาสาวพัตร์และได้รับการศึกษามาจนถึงระดับดุษฎีบัณฑิต ก็เป็นผลมาจากการส่งเสริมและสนับสนุนของพระเถระสองรูปนี้ รวมทั้ง***อุบาสกอุบาสิกา ชาวบ้านอะลาง*** ตำบลแข้ อำเภออุทุมพรพิสัย จังหวัดศรีสะเกษ ที่ให้ความอุปถัมภ์ด้านปัจจัย ๔ นับตั้งแต่ผู้วิจัยเข้าสู่ร่มผ้ากาสาวพัสตร์เมื่อปี พ.ศ. ๒๕๒๗ เป็นต้นมา

ขอกราบขอบพระคุณ ***พระราชวชิราภรณ์*** (สีนวล ปญฺญาวชิโร) รองเจ้าคณะภาค ๑๕ วัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม ที่ได้ให้กำลังใจและให้การสนับสนุนด้านการศึกษาแก่ผู้วิจัยตั้งแต่ยังเป็นสามเณร ท่านเจ้าคุณอาจารย์ได้นำผู้วิจัยเข้ามาศึกษาในกรุงเทพมหานคร จนทำให้ผู้วิจัยได้มีโอกาสเข้ารับการศึกษาตั้งแต่ระดับปริญญาตรี ปริญญาโท และปริญญาเอก ตามลำดับ

ขอเจริญพรขอบคุณ***อาจารย์ภาวรรณ หมอกยา*** ภาควิชาภาษาอังกฤษ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และคณาจารย์จากสภาอาจารย์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย โดยการแนะนำของ ***รศ.ดร. สมภาร พรมทา*** ที่ได้ถวายทุนการทำวิทยานิพนธ์ ทำให้ผู้วิจัยได้ความสะดวกในการต่อประสานงานและการรวบรวมข้อมูลประกอบการทำวิทยานิพนธ์

ขอขอบคุณ***พระมหาสุทัศน์ ติสฺสรวาที*** ผู้อำนวยการกองวิชาการ และ***พระมหาสุรศักดิ์ ปจฺจนฺตเสโน*** อาจารย์ประจำคณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ผู้เป็นกัลยาณมิตรที่คอยให้กำลังใจและให้ความช่วยเหลือด้วยดีตลอดมา

ขอขอบคุณ***อาจารย์นารถระพี ปุณณะหิตานนท์*** ครูโรงเรียนวัดศรีสุดาราม ที่ให้การสนับสนุนด้านภัตตาหารแก่ผู้วิจัยมาตลอดตั้งแต่เรียนระดับปริญญาตรี ปริญญาโท และปริญญาเอก โดยลำดับ รวมทั้งให้ความช่วยเหลือด้านการพิสูจน์อักษร การจัดพิมพ์วิทยานิพนธ์ และอื่นๆ

ขอขอบคุณเพื่อนนิสิตปริญญาเอกรุ่นที่ ๒ ทุกท่าน ที่ได้ให้กำลังใจ ให้ยืมเอกสารประกอบการค้นคว้า และให้การสนับสนุนด้านอื่นๆ ประกอบด้วย ***พระมหาหรรษา ธมฺมหาโส อาจารย์ประพันธ์ ศุภษร อาจารย์ปรุตม์ บุญศรีตัน อาจารย์วิศิษฐ์ ชัยสุวรรณ อาจารย์ทรงวิทย์ แก้วศรี แม่ชีกฤษณา รักษาโฉม คุณชญาน์นันท์ หนูไชยะนันท์ คุณพรรณราย รัตนไพฑูรย์ อาจารย์พรศิลป์ รัตนชูเดช อาจารย์รามิน กาญจันดา คุณภารณี วนะภูติ***

ขอขอบคุณอาจารย์***หิมพรรณ รักแต่งาน*** อาจารย์ประจำโครงการจิตตปัญญาศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล ที่ให้ยืมหนังสือเกี่ยวกับพระพุทธศาสนามหายาน ขอขอบคุณนิสิตปริญญาเอกสาขาวิชาพระพุทธศาสนา ประกอบด้วย ***อาจารย์กาญจนา จิตต์วัฒน คุณพุทธชาติ แผนสมบุญ อาจารย์ณัฐยา วาสิงทน คุณดิออน พีเพิลส์*** (Mr. Dion Peoples) และนิสิตปริญญาโท สาขาวิชาพระพุทธศาสนา (ภาคพิเศษ) รุ่นที่ ๑๙ ประกอบ ***คุณคุณสิลา ผรณาปิติ คุณโกศล จึงเสถียรทรัพย์ คุณประพัฒน์ ปัญญาชาติรักษ์ คุณศุภมาส โพธิ์ทอง คุณมณีพรรณ เสกธีระ คุณพิกุล ห้อยดอกหอม***

คุณปัทมา เอื้อรักษ์โอฬาร คุณปถมพร ตะละภัฏ คุณอมร อำไพรุ่งเรือง คุณอรทัย มีแสง คุณดลฤดี พิศิษฐกร คุณชนัดดา ผาสุขฤทธิ์ รวมทั้งนิสิตคนอื่นๆ ที่ไม่ได้เอ่ยนาม ที่ได้ให้ความช่วยเหลือด้านการอ่านพิสูจน์อักษรและด้านอื่นๆ

ขอเจริญพรขอบคุณ ***คุณป้าบุบผา คณิตกุล คุณลุงธวัช คณิตกุล คุณป้าจุรี มากเทพวงศ์ คุณลุงเทพ มากเทพวงศ์*** ที่ให้ความอุปถัมภ์ด้านภัตตาหารและที่พักอาศัย ทำให้ผู้วิจัยได้รับความสัปปายะในการทำวิทยานิพนธ์ และขอเจริญพรขอบคุณ ***คุณศิริพร ผลศรี คุณกัลยา ผลศรี*** และครอบครัว ที่ได้ให้กำลังใจและให้ความอุปถัมภ์ด้านปัจจัย ๔ ด้วยดีเสมอมา

ขอขอบคุณผู้บริหาร คณาจารย์ และเจ้าหน้าที่บัณฑิตวิทยาลัยทุกรูป/คน ประกอบด้วย ***พระมหากฤษณะ ตรุโณ*** รักษาการรองคณบดีบัณฑิตวิทยาลัย ***พระมหาราชัน จิตฺตปาโล*** เลขานุการสำนักงานคณบดีบัณฑิตวิทยาลัย ***พระมหาทวี มหาปญฺโญ พระมหาดนัยพัชร์ คมฺภีรปญฺโญ พระมหาบุญเลิศ ธมฺมทสฺสี อาจารย์รังษี สุทนต์ อาจารย์สมิทธิพล เนตรนิมิตร พระครูใบฎีกาสนั่น ทยรกฺโข พระมหาสันติ ธีรภทฺโท พระมหาประยูร โชติวโร คุณสังวร อ่อนสนิท คุณอุดม จันทิมา*** ที่ให้กำลังใจ ให้ความช่วยเหลือด้านข้อมูลอ้างอิง และอำนวยความสะดวกด้านการติดต่อประสานงาน

สุดท้าย ขอเจริญพรขอบคุณ***โยมพ่อชาย พรรณา โยมแม่มูล พรรณา โยมพ่อลำใย ลิ่มทอง*** และ ***โยมแม่เพ็ญแข ลิ่มทอง*** ตลอดจนญาติพี่น้องในครอบครัว ที่ได้ให้กำลังใจและความช่วยเหลือด้านปัจจัย ๔ มาโดยตลอด

บุคคลที่ผู้วิจัยเอ่ยนามมาทั้งหมดนี้เป็นผู้มีส่วนแห่งความสำเร็จในการทำวิทยานิพนธ์ของผู้วิจัยทั้งโดยตรงและโดยอ้อม หากจะมีคุณประโยชน์ใดๆ ทั้งประโยชน์ในเชิงวิชาการและประโยชน์ในเชิงสังคม ที่เกิดจากวิทยานิพนธ์เรื่องนี้ ผู้วิจัยถือว่าทุกท่านที่ได้เอ่ยนามมานี้เป็นผู้มีส่วนร่วมในการสร้างสรรค์คุณประโยชน์นั้น

พระมหาสมบูรณ์ วุฑฺฒิกโร (พรรณา)

๒ เมษายน ๒๕๕๑

อักษรย่อชื่อคัมภีร์

พระไตรปิฎก: ในวิทยานิพนธ์เรื่องนี้ ผู้วิจัยได้อ้างอิงพระไตรปิฎกภาษาบาลีฉบับ "มหาจุฬาเตปิฏกํ ๒๕๐๐" และพระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับ "พระไตรปิฎกภาษาไทย มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พุทธศักราช ๒๕๓๙" รูปแบบการอ้างอิงจะขึ้นต้นด้วยอักษรย่อชื่อคัมภีร์แล้วตามด้วยเล่ม/ข้อ/หน้า ตัวอย่างเช่น ที.สี. (บาลี) ๙/๙/๙. หมายถึง ทีฆนิกาย สีลขนฺธวคฺคปาลิ พระไตรปิฎกเล่มที่ ๙ ข้อที่ ๙ หน้าที่ ๙ หรือ ที.ม. (ไทย) ๑๐/๑๐/๑๐. หมายถึง ทีฆนิกาย มหาวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ ๑๐ ข้อที่ ๑๐ หน้าที่ ๑๐

อรรถกถา: อ้างอิงอรรถกถาภาษาบาลีฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย รูปแบบการอ้างอิงจะขึ้นต้นด้วยอักษรย่อชื่อคัมภีร์แล้วตามด้วย เล่ม/ข้อ/หน้า ตัวอย่าง ที.สี.อ. (บาลี) ๑/๒๐/๒๐. หมายถึง ทีฆนิกาย สุมงฺคลวิลสินี สีลขนฺธวคฺคอฏฺฐกถา เล่มที่ ๑ ข้อที่ ๑๓ หน้าที่ ๒๐ กรณีที่อรรถกถาเล่มใดไม่มีเลขข้อ รูปแบบการอ้างอิงจะข้อต้นด้วยอักษรย่อชื่อคัมภีร์แล้วตามด้วยเล่ม/หน้า ตัวอย่าง อภิ.สงฺ.อ. (บาลี) ๑/๑๗๒ หมายถึง อภิธมฺมปิฎก ธมฺมสงฺคณี อฏฺฐสาลินีอฏฺฐกถา เล่มที่ ๑ หน้าที่ ๑๗๒

ฎีกา: อ้างอิงฎีกาภาษาบาลีฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย รูปแบบการอ้างอิงจะขึ้นต้นด้วยอักษรย่อชื่อคัมภีร์แล้วตามด้วยเล่ม/ข้อ/หน้า ตัวอย่าง ที.ม.ฏีกา (บาลี) ๑/๑/๑ หมายถึง ทีฆนิกาย นีลตฺถปฺปกาสินี มหาวคฺคฏีกา เล่มที่ ๑ ข้อที่ ๑ หน้าที่ ๑

ปกรณวิเสส: อ้างอิงปกรณวิเสสภาษาบาลีฉบับฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย รูปแบบการอ้างอิงจะขึ้นต้นด้วยอักษรย่อชื่อคัมภีร์แล้วตามด้วยเล่ม/หน้า ตัวอย่าง วิสุทฺธิ. (บาลี) ๑/๑๐ หมายถึง วิสุทฺธิมคฺคปกรณ เล่มที่ ๑ หน้าที่ ๑๐

ฎีกาปกรณวิเสส: อ้างอิงฎีกาปกรณวิเสสภาษาบาลีฉบับฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย รูปแบบการอ้างอิงจะขึ้นต้นด้วยอักษรย่อชื่อคัมภีร์แล้วตามด้วยข้อ/หน้า ตัวอย่าง วิภาวินี. (บาลี) ๒๐/๒๐ หมายถึง อภิธมฺมตฺถวิภาวินีฏีกา ข้อที่ ๒๐ หน้าที่ ๒๐

พระสุตตันตปิฎก

ที.สี.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	ทีฆนิกาย สีลขนฺธวคฺคปาลิ (ภาษาบาลี)
ที.สี.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค (ภาษาไทย)
ที.ม.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	ทีฆนิกาย มหาวคฺคปาลิ (ภาษาบาลี)
ที.ม.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	ทีฆนิกาย มหาวรรค (ภาษาไทย)

ม.มู.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	มชฺฌิมนิกาย มูลปณฺณาสกปาลิ (ภาษาบาลี)
ม.มู.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ (ภาษาไทย)
ม.ม.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	มชฺฌิมนิกาย มชฺฌิมปณฺณาสกปาลิ (ภาษาบาลี)
ม.ม.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ (ภาษาไทย)
ม.อุ.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	มชฺฌิมนิกาย อุปริปณฺณาสกปาลิ (ภาษาบาลี)
ม.อุ.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์ (ภาษาไทย)
สํ.ส.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	สํยุตฺตนิกาย สคาถวคฺคปาลิ (ภาษาบาลี)
สํ.ส.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	สังยุตตนิกาย สคาถวรรค (ภาษาไทย)
สํ.นิ.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	สํยุตฺตนิกาย นิทานวคฺคปาลิ (ภาษาบาลี)
สํ.นิ.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	สังยุตตนิกาย นิทานวรรค (ภาษาไทย)
สํ.ข.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	สํยุตฺตนิกาย ขนฺธวารวคฺคปาลิ (ภาษาบาลี)
สํ.ข.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	สังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค (ภาษาไทย)
สํ.สฬา.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	สํยุตฺตนิกาย สฬายตนวคฺคปาลิ (ภาษาบาลี)
สํ.สฬา.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค (ภาษาไทย)
องฺ.ทุก.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	องฺคุตฺตรนิกาย ทุกนิปาตปาลิ (ภาษาบาลี)
องฺ.ทุก.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	อังคุตตรนิกาย ทุกนิปาต (ภาษาไทย)
องฺ.จตุกฺก.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	องฺคุตฺตรนิกาย จตุกฺกนิปาตปาลิ (ภาษาบาลี)
องฺ.จตุกฺก.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	อังคุตตรนิกาย จตุกกนิปาต (ภาษาไทย)
องฺ.ฉกฺก.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	อังคุตตรนิกาย ฉกฺกนิปาตปาลิ (ภาษาบาลี)
องฺ.ฉกฺก.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	อังคุตตรนิกาย ฉักกนิปาต (ภาษาไทย)
องฺ.นวก.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	องฺคุตฺตรนิกาย นวกนิปาตปาลิ (ภาษาบาลี)
องฺ.นวก.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	อังคุตตรนิกาย นวกนิปาต (ภาษาไทย)
องฺ.ทสก.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	องฺคุตฺตรนิกาย ทสกนิปาตปาลิ (ภาษาบาลี)
องฺ.ทสก.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	อังคุตตรนิกาย ทสกนิปาต (ภาษาไทย)
ขุ.ธ.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	ขุทฺทกนิกาย ธมฺมปทปาลิ (ภาษาบาลี)
ขุ.ธ.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	ขุททกนิกาย ธรรมบท (ภาษาไทย)
ขุ.อุ.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	ขุทฺทกนิกาย อุทานปาลิ (ภาษาบาลี)
ขุ.อุ.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	ขุททกนิกาย อุทาน (ภาษาไทย)
ขุ.เถร.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	ขุทฺทกนิกาย เถรคาถาปาลิ (ภาษาบาลี)
ขุ.เถร.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	ขุททกนิกาย เถรคาถา (ภาษาไทย)

ขุ.ม.	(บาลี)	=	สุตฺตนฺตปิฎก	ขุทฺทกนิกาย มหานิทฺเทสปาลิ (ภาษาบาลี)
ขุ.ม.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	ขุททกนิกาย มหานิเทส (ภาษาไทย)

พระอภิธรรมปิฎก

อภิ.ธา.	(บาลี)	=	อภิธมฺมปิฎก	ธาตุกถาปาลิ (ภาษาบาลี)
อภิ.ธา.	(ไทย)	=	อภิธัมมปิฎก	ธาตุกถา (ภาษาไทย)

อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก

ที.สี.อ. (บาลี)	=	ทีฆนิกาย สุมงฺคลวิลาสินี สีลกฺขนฺธวคฺคอฏฺฐกถา (ภาษาบาลี)
สํ.ส.อ. (บาลี)	=	สํยุตฺตนิกาย สารตฺถปฺปกาสินี สคาถวคฺคอฏฺฐกถา (ภาษาบาลี)
สํ.ข.อ. (บาลี)	=	สํยุตฺตนิกาย สารตฺถปฺปกาสินี ขนฺธวารวคฺคอฏฺฐกถา (ภาษาบาลี)
สํ.สฬา.อ. (บาลี)	=	สํยุตฺตนิกาย สารตฺถปฺปกาสินี สฬายตนวคฺคอฏฺฐกถา (ภาษาบาลี)
องฺ.เอกก.อ. (บาลี)	=	องฺคุตฺตรนิกาย มโนรถปูรณี เอกกนิปาตอฏฺฐกถา (ภาษาบาลี)
ขุ.ธ.อ. (บาลี)	=	ขุทฺทกนิกาย ธมฺมปทอฏฺฐกถา (ภาษาบาลี)
ขุ.อุ.อ. (บาลี)	=	ขุทฺทกนิกาย ปรมตฺถทีปนี อุทานอฏฺฐกถา (ภาษาบาลี)
ขุ.เปต.อ. (บาลี)	=	ขุทฺทกนิกาย ปรมตฺถโชติกา เปตวตฺถุอฏฺฐกถา (ภาษาบาลี)
ขุ.จู.อ. (บาลี)	=	ขุทฺทกนิกาย สทฺธมฺมปฺปชฺโชติกา จูฬนิทฺเทสอฏฺฐกถา (ภาษาบาลี)
ขุ.ป.อ. (บาลี)	=	ขุทฺทกนิกาย สทฺธมฺมปฺปชฺโชติกา ปฏิสมฺภิทามคฺคอฏฺฐกถา (ภาษาบาลี)

อรรถกถาพระอภิธรรมปิฎก

อภิ.สงฺ.อ. (บาลี)	=	อภิธมฺมปิฎก ธมฺมสงฺคณี อฏฺฐสาลินีอฏฺฐกถา (ภาษาบาลี)
อภิ.วิ.อ. (บาลี)	=	อภิธมฺมปิฎก วิภงฺค สมฺโมหวิโนทนีอฏฺฐกถา (ภาษาบาลี)

ฎีกาพระสุตตันตปิฎก

ที.ม.ฎีกา (บาลี)	=	ทีฆนิกาย นีลตฺถปฺปกาสินี มหาวคฺคฎีกา (ภาษาบาลี)
สํ.สฬา.ฎีกา (บาลี)	=	สํยุตฺตนิกาย นีลตฺถปฺปกาสินี สฬายตนวคฺคฎีกา (ภาษาบาลี)

ปกรณวิเสส

มิลินฺท. (บาลี)	=	มิลินฺทปญฺหปกรณ (ภาษาบาลี)
วิสุทฺธิ. (บาลี)	=	วิสุทฺธิมคฺคปกรณ (ภาษาบาลี)

ฎีกาปกรณวิเสส

วิภาวินี.ฎีกา (บาลี)	=	อภิธมฺมตฺถวิภาวินีฎีกา (ภาษาบาลี)

สารบัญ

บทที่ ๑
บทนำ

๑.๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

แนวคิดของพระพุทธศาสนามหายานนิกายโยคาจาร[๑] ที่มีความขัดแย้งในการตีความมากเรื่องหนึ่งคือแนวคิดเรื่อง "จิตตมาตร"[๒] แนวคิดนี้ปรากฏหลายแห่งทั้งในคัมภีร์ชั้นต้นและชั้นรองของ นิกายโยคาจาร (๑) คัมภีร์ชั้นต้น เช่น ใน*ทศภูมิกสูตร* ปรากฏข้อความว่า "ไตรภูมิ เป็นเพียงจิตเท่านั้น" (จิตฺตมาตฺรํ อิทํ ยทุ อิทํ ไตฺรธาตุกํ)[๓] และใน*ลังกาวตารสูตร* ปรากฏข้อความว่า "โลกเป็นเพียงจิตเท่านั้น" (จิตฺตมาตฺรํ โลกํ) หรือ "ไตรภูมิเป็นเพียงจิตของตนเท่านั้น" (สฺวจิตฺตมาตฺรํ ไตฺรธาตุกํ) หรือ "ภพสามเป็นเพียงจิตเท่านั้น" (ตฺริภวจิตฺตมาตฺรํ) หรือ "จิตแลเป็นบ่อเกิดแห่งภพสาม" (จิตฺตมฺหิ ไตฺรธาตุกโยนิะ)[๔] (๒) คัมภีร์ชั้นรองที่แต่งโดยคณาจารย์ของนิกายโยคาจารเอง เช่น คัมภีร์*วิมศติกา* ปรากฏข้อความว่า "สรรพสิ่งเป็นมโนภาพของจิตเท่านั้น (วิชญัปติมาตร) เพราะเป็นเพียงการปรากฏแห่งอารมณ์(object)อันไม่มีอยู่จริง ดุจคนเป็นโรคตามองเห็นสิ่งทั้งหลายเหมือนเส้นผมและพระจันทร์(สองดวง) เป็นต้น ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง"[๕] และคัมภีร์*วิชญัปติมาตรตาสิทธิศาสตร์*

---

[๑] นิกายโยคาจาร หรือ วิชญานวาท เป็นหนึ่งในนิกายหลักของพระพุทธศาสนามหายาน เกิดขึ้นในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ ๘ โดยท่านไมเตรยนาถ ได้รับการสานต่อโดยท่านอสังคะ และท่านวสุพันธุ และได้รับการสืบทอดโดยท่านสถิรมติ ท่านทิงนาคะ และท่านธรรมกีรติ ตามลำดับ

[๒] คำว่า "จิตตมาตร" นักวิชาการรุ่นก่อนๆ มักแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า "Mind-Only" ในความหมายแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาว่าจิตเท่านั้นมีอยู่ แต่มีนักวิชาการรุ่นใหม่บางท่านแย้งว่าการแปลแบบนี้ทำให้สื่อความหมายไปลักษณะจิตนิยมสัมบูรณ์ (Absolute Idealism) คือมองว่าจิตเท่านั้นเป็นความจริงสูงสุดเพียงอย่างเดียว ที่ถูกควรจะแปลว่า "just thought" หรือ "merely thought" (เป็นเพียงความคิดเท่านั้น)

[๓] แลมเบิร์ต ชมิธอเซน สันนิษฐานว่า ทศภูมิกสูตร น่าจะมีอายุเก่าแก่กว่าสัมธินิรโมจนสูตร ดูใน Lambert Schmithausen, "On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism," in **German Scholars on India**. Contributions to Indian Studies, vol.2 (Bombay: Nachiketa Publications, 1976), p. 244.

[๔] ข้อความเหล่านี้ดู D.T. Suzuki, **Studies in The Laṅkāvatāra Sūtra**, (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1972), p. 243.

[๕] Thomas A.Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, (Delhi : Motilal Banarsidass, 1982), p.97.

ปรากฏข้อความว่า "นี้เป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น (วิชญัปติมาตร) เพราะมันสะท้อนภาพอารมณ์อันไม่มีอยู่จริง เหมือนการเห็นพระจันทร์สองดวงของบุคคลผู้มีทุกข์เพราะโรคตา"[๖]

ข้อความดังกล่าวนี้ได้นำไปสู่การตีความอย่างแตกต่างหลากหลาย รูปแบบการตีความอย่างหนึ่งซึ่งเป็นกระแสหลักที่ได้รับการยอมรับมานาน คือการตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา (Metaphysical Idealism) ที่บอกว่า ความจริงทางอภิปรัชญาที่มีอยู่เพียงอย่างเดียวในทัศนะของนิกายโยคาจารคือจิตเพียงเท่านั้น (Mind-Only) โลกภายนอกเป็นเพียงมายาภาพที่เกิดจากการสร้างของจิต โดยมักจะโยงไปเปรียบเทียบกับแนวคิดปรัชญาฮินดูสำนักอไทวตะ เวทานตะ ที่มองว่า "พรหมัน" เป็นสิ่งสัมบูรณ์สูงสุด (the Absolute) ที่มีอยู่เพียงอย่างเดียว โลกภายนอกเป็นเพียงมายาภาพที่เกิดจากการสร้างของพรหมัน[๗] และเปรียบเทียบกับปรัชญาจิตนิยมตะวันตก เช่น แนวคิดของเบิร์คเลย์ (Berkeley) ที่ว่า "ความมีอยู่คือการถูกรับรู้" (to be is to be perceived)[๘] และแนวคิดของเฮเกล (Hegel) ที่เสนอว่า จิตสัมบูรณ์ (the Absolute Idea) เท่านั้นมีอยู่เพียงอย่างเดียว[๙] กลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบนี้อาจจะเรียกแนวคิดของนิกายโยคาจารแตกต่างกันบ้าง เช่น "จิตนิยม-สัมบูรณ์" (Absolute Idealism)[๑๐] บ้าง "เอกนิยมทางวิญญาณ" (Spiritual Monism)[๑๑] บ้าง "จิตนิยม-เลอเลิศ" (Idealism *par excellence*)[๑๒] บ้าง "จิตนิยมทางอภิปรัชญา" (Metaphysical Idealism)[๑๓] บ้าง แต่ก็มีข้อสรุปตรงกันว่า จิตเท่านั้นเป็นความจริงสูงสุดเพียงอย่างเดียว โลกภายนอกเป็นเพียงมายาภาพที่เกิดจากการสร้างของจิต

---

[๖]David J. Kalupahana, **The Principle of Buddhist Psychology,** (New York: State University of New York Press, 1987), p. 173.

[๗]A. K. Chatterjee, **The Yogācāra Idealism**, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975), p. 91.

[๘] George Berkeley, **The Principles of Human Knowledge with Other Writings**, ed., G.J. Warnock, (London: Fontana, 1985), p. 66. อ้างใน สมภาร พรมทา, **พระพุทธศาสนามหายาน,** (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๔๑.

[๙] Th.Stcherbatsky, trans., **Madhyānta-vibhaṅga: Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme**, (Calcutta: Indian Studies, Past and Present, 1971), p.8

[๑๐] C.D. Sharma, **A Critical Survey of Indian Philosophy**, (Delhi : Motilal Banarsidas,1964), p. 121.

[๑๑] Th.Stcherbatsky, trans., **Madhyānta-vibhaṅga : Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme**, p. 8.

[๑๒] T.R.V. Murti, **the Central Philosophy of Buddhism**, (London: George Allen and Unwin Ltd., 1974), p. 316.

[๑๓] Edward Conze, **Thirty years of Buddhist Studies**, (Oxford: Bruno Cassirer Ltd., 1967), p. 78.

นอกจากนั้น คำว่า "วิชญัปติมาตรตา"[๑๔] ก็เป็นอีกคำหนึ่งที่ถูกนักวิชาการกระแสหลักตีความว่าหมายถึงแนวคิดจิตสัมบูรณ์ (Absolute Mind) ของนิกายโยคาจาร โดยพยายามนำไปเปรียบเทียบกับพรหมันของสำนักอไทวตะ เวทานตะ และจิตสัมบูรณ์ (Absolute Idea) ของเฮเกล ตัวอย่างการตีความของนักวิชาการดังต่อไปนี้ (๑) *เชอร์บัตสกี* ตีความที่ว่า "วิญญาณบริสุทธิ์อันเป็นความจริงสูงสุดระดับโลกุตระ (วิชญัปติมาตรตา) เหมือนจิตสัมบูรณ์ของเฮเกล"[๑๕] (๒) *ชัตเตอร์จี* ตีความว่า "เมื่อความคิดเกี่ยวกับวัตถุวิสัย (โลกภายนอก) ถูกกำจัดออกไป วิญญาณทั้ง ๓ ก็จะแปรสภาพเป็นวิชญัปติมาตรตาอันบริสุทธิ์"[๑๖] (๓) *ศรมา* ตีความว่า "ความจริงที่คัมภีร์ตริมศติกากล่าวไว้ คือวิญญาณบริสุทธิ์ มีอำนาจในตัวเอง (ศักติ) ได้ประสบทุกข์เพราะความแปรแห่งวิญญาณ ๓ อย่าง...เบื้องหลังแห่งความแปรแห่งวิญญาณ ๓ อย่างนี้ ก็คือวิญญาณบริสุทธิ์อันเที่ยงแท้ถาวรไม่เปลี่ยนแปลง (วิชญัปติมาตรตา)"[๑๗] (๔) *ราชู* ตีความว่า "วิชญัปติมาตรตานี้ เป็นวิญญาณระดับโลกุตระ อยู่เหนือจิตและความคิดปรุงแต่ง เป็นธรรมอันบริสุทธิ์ ได้แก่ธรรมธาตุของพระพุทธเจ้าและเป็นเช่นเดียวกับธรรมกาย"[๑๘] และ (๕) *ดัสคุปตะ* ตีความว่า "เพราะพื้นฐานแห่งอาลยวิชญานนี้เอง เราจึงมีวิญญาณอันบริสุทธิ์ เรียกว่าวิชญัปติมาตรตา ซึ่งอยู่เหนือประสบการณ์ทั้งปวง เป็นวิญญาณบริสุทธิ์ระดับโลกุตระ เป็นนิรามิสสุข เที่ยงแท้ ไม่เปลี่ยนแปลง เข้าถึงไม่ได้ด้วยการคิด...เหมือนพรหมันของเวทานตะ"[๑๙]

การตีความของกลุ่มนักวิชาการกระแสหลักนี้ ได้ถูกวิจารณ์และโต้แย้งจากนักวิชาการรุ่นหลังหลายท่านด้วยกัน เช่น *พระราหุล* มองว่า การตีความที่ว่าจิตหรือวิญญาณอย่างเดียวเท่านั้นมีอยู่จริง ถือว่าเป็นการตีความที่ผิดพลาดอย่างร้ายแรง และขัดแย้งกับหลักคำสอนพื้นฐานของทั้งฝ่ายเถรวาทและมหายาน แท้จริงแล้วแนวคิดเรื่องศูนยตาของท่านนาคารชุน และแนวคิดเรื่องจิตตมาตรของท่านอสังคะและท่านวสุพันธุ ไม่ได้แตกต่างกันเลย เพียงแต่ได้รับการอธิบายด้วยวิธีการและเหตุผลที่แตกต่างกันเท่านั้น[๒๐] นักวิชาการอีกคนหนึ่ง คือ *โกชุมมัตตัม* เขามองว่า นิกายโยคาจารมี

---

[๑๔] คำว่า "วิชญัปติมาตรตา" เป็นคำภาวนาม (abstract noun) ของคำคุณศัพท์ว่า "วิชญัปติมาตร" แปลตามศัพท์ว่า ความเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น (conceptualization only)

[๑๕] Th.Stcherbatsky, **Madhyānta-vibhańga : Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme**, p. 8.

[๑๖] A.K. Chatterjee, **The Yogācāra Idealism**, p. 87.

[๑๗] C.D.Sharma, **A Critical Survey of Indian Philosophy**, p. 117.

[๑๘] P.T.Raju, **Idealistic Thought of India,** (New York: Johnson Reprint Corporation, 1973), p. 269.

[๑๙] S.N. Dasgupta, **Indian Idealism,** (Cambridge : The Syndics of the University Press, 1962), pp. 119-120.

[๒๐] Walpola Rahula, "Vijñaptimatratā Philosophy in the Yogācāra System - some wrong notions." **Zen and the Taming of the Bull** (Colombo: Print & Print Graphics (Pvt) Ltd., 2003), p. 64.

แนวคิดแบบพหุสัจนิยม (Realistic Pluralism) เหมือนพระพุทธศาสนายุคต้นที่ยอมรับความมีอยู่ของความจริงหลากหลาย[๒๑] ที่นิกายโยคาจารเสนอว่าวัตถุภายนอกเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น ไม่ได้หมายความว่าวัตถุภายนอกไม่ได้มีอยู่จริงในทางอภิปรัชญา สิ่งที่นิกายนี้ต้องการปฏิเสธก็คือ ทฤษฎีความรู้แบบสมนัย (correspondence theory of knowledge)[๒๒] นั่นคือ การรับรู้โลกของมนุษย์ปุถุชนทั่วไปไม่ได้เป็นไปอย่างเที่ยงตรงตามอย่างที่มันเป็น หากต่างถูกกำหนดด้วยความโน้มเอียงทางจิตอันเกิดจากพืชะและวาสนาที่สั่งสมไว้ในอาลยวิชญาน[๒๓] และอีกคนหนึ่ง คือ **วิลลิส** เขามองว่า จุดสนใจของนิกายโยคาจารไม่ใช่ปัญหาความจริงทางอภิปรัชญา หากแต่เป็นปัญหาทางญาณวิทยา (epistemological) อันเกี่ยวกับการรับรู้โลกในชีวิตประจำวัน การรับรู้ของเราไม่ตรงกับความมีอยู่ของวัตถุภายนอก เป็นเพียงมโนภาพของวัตถุที่จิตคิดปรุงแต่งขึ้นเท่านั้น (conceptualized object) [๒๔]

ผู้วิจัยมองว่า ภารกิจสำคัญอย่างหนึ่งของพระพุทธศาสนาทุกนิกายในการนำเสนอหลักพุทธธรรม คือ การชี้ให้เห็นมิติสองด้านของชีวิต ด้านหนึ่ง คือ การชี้ให้เห็นว่าชีวิตของมนุษย์ปุถุชนตกอยู่ในวังวนแห่งความทุกข์อย่างไร และอีกด้านหนึ่ง คือ การชี้ให้เห็นว่า ภาวะชีวิตที่หลุดพ้นจากวังวนแห่งความทุกข์เป็นอย่างไร แนวคิดเรื่องจิตตมาตรของนิกายโยคาจารก็เช่นเดียวกัน น่าจะเป็นส่วนหนึ่งของความพยายามที่จะชี้ให้เห็นว่าจิตมีบทบาทสำคัญอย่างไรในการสร้างโลกแห่งความทุกข์ให้แก่มนุษย์ ดังจะเห็นได้ว่า ทั้งคัมภีร์ชั้นต้นและชั้นรองของนิกายโยคาจารมักจะกล่าวถึง "จิตตมาตร" ในบริบทของกระบวนการรับรู้โลกทางอายตนะของจิตหรือวิญญาณ แล้วตามมาด้วยการอธิบายการทำงานของจิตในการคิดแบ่งแยก (discrimination) เป็นทวิภาวะระหว่างสิ่งที่ถูกยึดถือกับผู้ยึดถือ (คราหยะ-คราหกะ)[๒๕] โดยคำที่แสดงถึงการคิดแบ่งแยกของจิตมีอยู่มากมายในคัมภีร์ของนิกายโยคาจาร เช่น "วิกัลปะ" "วิกัลปิตะ" "ปริกัลปะ" "อภูตปริกัลปะ"[๒๖]

---

[๒๑] Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, pp. 232-234.

[๒๒] ทฤษฎีความรู้แบบสมนัย คือ ทฤษฎีที่ว่า เราสามารถรับรู้โลกภายนอกได้อย่างสอดคล้องและเที่ยงตรงกับความมีอยู่ของมันจริง ๆ

[๒๓] Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, p. 211.

[๒๔] Janice Dean Willis, **On Knowing Reality,** p. 26.

[๒๕] Thomas A. Kochummuttom, **A Buddhist Doctrince of Experience**, p. 29-31.

[๒๖] กลุ่มคำที่นิกายโยคาจารใช้แสดงถึงการคิดแบ่งแยกเป็นทวิภาวะ (duality) ระหว่างสิ่งที่ถูกยึดถือกับผู้ยึดถือ (คราหยะ-คราหกะ) คือ "กัลปิตะ" "กัลปนา" "กัลปนามาตร" "วิกัลปะ" "วิกัลปิตะ" "วิกัลปมาตร" "วิกัลปสัญญา" "วิกัลปลักษณะ" "ปริกัลปะ" "ปริกัลปิตะ" "อภูตปริกัลปะ" "สังกัลปะ" "สังกัลปิตะ" "ประปัญจะ" เป็นต้น ส่วนกลุ่มคำที่แสดงถึงภาวะตรงข้ามกับการคิดแบ่งแยก เช่น "นิรวิกัลปะ" "นิรวิกัลปชฺญาณ" (non-discriminative knowledge) "นิรวิกัลปโลโกตฺรชฺญาณ" "นิษประปัญจะ" เป็นต้น คำเหล่านี้มีอยู่มากมายใน

คำเหล่านี้มักจะถูกกล่าวถึงควบคู่กันไปกับกิเลส "ประปัญจะ" (กิเลสเครื่องเนิ่นช้า) ในอีกด้านหนึ่ง นิกายโยคาจารได้กล่าวถึงจิตที่หลุดพ้นแล้วว่าเป็นจิตที่ปราศจากการคิดแบ่งแยก (นิรวิกัลปะ) เป็นทวิภาวะ ปราศจากการคิดปรุงแต่งด้วยกิเลสปปัญจะ (นิษประปัญจะ) หรือมีญาณปัญญาที่ปราศจากการคิดแบ่งแยก (นิรวิกัลปชฺญาณ) [๒๗]

ในคัมภีร์ของพระพุทธศาสนายุคต้นหรือพระไตรปิฎกบาลีของฝ่ายเถรวาท มีพุทธพจน์หลายแห่งที่ให้ความสำคัญจิตในฐานะเป็นตัวนำ ผลักไส และมีอำนาจเหนือโลก ดังข้อความว่า "โลกถูกจิตนำไป ถูกจิตผลักไสไป จิตเป็นธรรมอย่างหนึ่งที่โลกทั้งหมดตกอยู่ในอำนาจ"[๒๘] และข้อความว่า "ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จด้วยใจ ถ้าคนมีใจชั่ว ก็จะพูดชั่วหรือทำชั่วตามไปด้วย เหมือนล้อที่หมุนไปตามรอยโคที่ลากเกวียน"[๒๙] นอกจากนั้น เมื่อมีคนยกปัญหาเรื่องโลกและสรรพสิ่งขึ้นมาถามพระพุทธเจ้า เช่น ปัญหาว่า สรรพสิ่งคืออะไร[๓๐] โลกคืออะไร[๓๑] ความเกิดขึ้นแห่งโลก (โลกสมุทัย) และความดับแห่งโลก (โลกนิโรธ) คืออะไร[๓๒] หรือคำถามในอัพยากตปัญหาที่ว่า "โลกเที่ยงหรือ" "โลกไม่เที่ยงหรือ" "โลกมีที่สุดหรือ" และ "โลกไม่มีที่สุดหรือ"[๓๓] เป็นต้น ซึ่งปัญหาในลักษณะนี้ผู้ถามมักจะมุ่งไปที่ประเด็นปัญหาทางอภิปรัชญา (metaphysical) พระพุทธเจ้าจะไม่ทรงตอบปัญหาเหล่านี้อย่างที่ผู้ถามอยากให้พระองค์ตอบ แต่จะทรงใช้วิธีชักนำคู่สนทนาเข้ามาหาโลกและสรรพสิ่งในความหมายทางจริยธรรมที่พระองค์ต้องการจะแสดง นั่นคือ โลกและสรรพสิ่งที่สัมพันธ์กับกระบวนการรับรู้ทางอายตนะอันมีวิญญาณเป็นศูนย์กลางของการรับรู้ คือ (อายตนะ + อารมณ์ + วิญญาณ) แล้วเป็นปัจจัยให้เกิดเวทนา ตัณหา อุปาทาน ภพ ชาติ ชรามรณะ ฯลฯ โดยลำดับตามหลักปฏิจจสมุปบาท[๓๔] นอกจากนั้น พุทธพจน์บางแห่งได้กล่าวถึงว่า เมื่อมนุษย์ปุถุชนทั้งหลายได้รับรู้โลกทางอายตนะแล้วเสวยเวทนา จากนั้นสัญญาจะทำหน้าที่จัดเก็บข้อมูลนั้นไว้แล้ว จิตจะนำข้อมูลที่เก็บไว้นั้นไปคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์

พระสูตรมหายานยุคต้น และคัมภีร์ที่แต่งโดยคณาจารย์ของนิกายโยคาจาร เช่น ลังกาวตารสูตร มัธยานตวิภาค ตริมศติกา วิมศติกา ตริสวภาวนิรเทศ เป็นต้น

[๒๗] Bhikkhu Ñānananda, **Concept and Reality in Early Buddhist Thought**, (Kandy: Buddhist Publication Society, 1997), p. 128.

[๒๘] สํ.ส. (ไทย) ๑๕/๖๒/๗๓.

[๒๙] ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๑/๒๓.

[๓๐] สํ.สฬา. (ไทย) ๑๘/๒๓/๒๒.

[๓๑] สํ.สฬา. (ไทย) ๑๘/๘๒/๗๕.

[๓๒] สํ.สฬา. (ไทย) ๑๘/๑๐๗/๑๒๑., สํ.ส. (ไทย) ๑๕/๗๐/๗๘.

[๓๓] สํ.สฬา.(ไทย) ๑๘/๔๑๖/๔๘๔.

[๓๔] สํ.สฬา. (ไทย) ๑๘/๒๓–๓๒/๒–๓๗., สํ.สฬา. (ไทย) ๑๘/๘๒, ๘๔, ๘๕/๗๕, ๗๗, ๗๘.

(วิตักกะ+ปปัญจะ) จนทำให้เกิดโลกที่มีแง่มุมซับซ้อนและหลากหลาย (ปปัญจสัญญาสังขา) เพราะเป็นการคิดภายใต้การชักนำของกิเลสปปัญจะ คือ ตัณหา มานะ และทิฏฐิ ในที่สุดมนุษย์ก็ถูกครอบงำด้วยโลกที่ตนคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์ขึ้นมาเอง[๓๕] ในอีกด้านหนึ่ง จิตที่เข้าถึงความหลุดพ้นแล้วจะเป็นจิตที่ปราศจากการคิดปรุงแต่งภายใต้อิทธิพลของกิเลสปปัญจะ และคำที่เรียกจิตที่อยู่ในภาวะตรงกันข้ามกับการคิดปรุงแต่ง เช่น "นิปปปัญจะ"[๓๖] "ปปัญจนิโรธ" หรือ "ปปัญจวูปสมะ"[๓๗]

โดยนัยนี้ผู้วิจัยจึงมองว่า แม้นิกายโยคาจารจะพัฒนาขึ้นมาในยุคสมัยที่ห่างไกลจากสมัยพุทธกาลประมาณ ๘๐๐ ปี แต่ระยะเวลาขนาดนี้ก็ไม่น่าจะทำให้นิกายโยคาจารมีแนวคิดเรื่องจิตห่างไกลจากแนวคิดของพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมจนถึงขนาดที่ปฏิเสธความมีอยู่จริงของโลกภายนอกทั้งหมดแล้วยอมรับว่าจิตเป็นความจริงสูงสุดเพียงอย่างเดียวอย่างที่นักวิชาการกระแสหลักได้ตีความเอาไว้ ซึ่งเป็นการตีความที่อิงกับกรอบแนวคิดแบบจิตนิยมของฮินดูและตะวันตกมากจนเกินไป จนทำให้แนวคิดของนิกายโยคาจารใกล้เคียงกับแนวคิดของศาสนาแบบเทวนิยมมากกว่าที่จะเป็นแนวคิดของพระพุทธศาสนา ดังนั้น การศึกษาแนวคิดของนิกายโยคาจารโดยโยงกลับไปหาแนวคิดที่เป็นรากฐานดั้งเดิมในพระพุทธศาสนายุคต้น น่าจะเป็นอีกแนวทางหนึ่งในการทำให้เข้าใจแนวคิดเรื่องจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร

๑.๒ วัตถุประสงค์ของการวิจัย

๑.๒.๑ เพื่อศึกษารูปแบบการตีความแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน

๑.๒.๒ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องจิตในคัมภีร์พระพุทธศาสนายุคต้นที่เป็นรากฐานแนวคิดจิตตมาตรที่ปรากฏในคัมภีร์นิกายโยคาจารและ

๑.๒.๓ เพื่อประเมินรูปแบบการตีความจิตตมาตรแบบต่างๆ และเสนอการตีความแบบใหม่บนฐานแนวคิดเรื่องจิตของพระพุทธศาสนายุคต้น

---

[๓๕] ม.มู. (ไทย) ๑๒ / ๒๐๔ / ๒๑๓. และ ที.ม. (ไทย) ๑๐/๓๕๘/๒๘๕–๒๘๗. สำหรับกลุ่มคำที่ถูกกล่าวถึงในกระบวนการแห่งการคิดปรุงแต่งสร้างโลกแห่งประสบการณ์ของมนุษย์ เช่นคำว่า "ฉันทะ" "วิตักกะ" "ปปัญจะ" "ปปัญเจติ" เป็นต้น ส่วนกลุ่มคำที่แสดงภาวะที่อยู่ตรงข้ามกับการคิดปรุงแต่ง เช่น "นิปปปัญจะ" "ปปัญจวูปสมะ" "ปปัญจนิโรธ" "ฉินนปปัญจะ" เป็นต้น

[๓๖] องฺ.ฉกฺก. (บาลี) ๒๒/๑๕/๒๘๕.

[๓๗] องฺ.จตุกฺก. (บาลี) ๒๑/๑๗๓/๑๘๕.

๑.๓ ปัญหาที่ต้องการทราบ

๑.๓.๑ การตีความแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารได้พัฒนาการมาอย่างไร และมีรูปแบบการตีความที่แตกต่างหลากหลายอย่างไรบ้าง

๑.๓.๒ แนวคิดจิตตมาตรในคัมภีร์ชั้นต้นและชั้นรองของนิกายโยคาจารมีว่าอย่างไรบ้าง และเกิดในบริบทแวดล้อมอย่างไรบ้าง

๑.๓.๓ แนวคิดเรื่องจิตของพระพุทธศาสนายุคต้นอะไรบ้างที่น่าจะเป็นร่องรอยหรือรากฐานแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร

๑.๓.๓ แนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารสามารถตีความบนฐานแนวคิดเรื่องจิตของพระพุทธศาสนายุคต้นได้อย่างไรบ้าง

๑.๔ คำจำกัดความของศัพท์ที่ใช้ในการวิจัย

๑.๔.๑ **คัมภีร์นิกายโยคาจาร** หมายรวมถึงคัมภีร์ขั้นต้นของมหายานซึ่งเป็นพระสูตรที่ตรัสโดยพระพุทธเจ้า เช่น ทศภูมิกสูตร สัมธินิรโมจนสูตร และลังกาวตารสูตร และคัมภีร์ชั้นรองที่แต่งโดยคณาจารย์ของนิกายโยคาจารมีท่านอสังคะและท่านวสุพันธุ เป็นต้น

๑.๔.๒ **คัมภีร์พระพุทธศาสนายุคต้น** หมายถึง คัมภีร์พระไตรปิฎก อรรถกถา และคัมภีร์อื่นๆ ของพระพุทธศาสนาเถรวาท

๑.๔.๓ **จิตตมาตร** แปลว่าเป็นเพียงจิตหรือเพียงความคิดเท่านั้น หมายถึงอารมณ์ที่รับรู้ภายนอกและสิ่งที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นเป็นเพียงจิตหรือเพียงความคิดเท่านั้น

๑.๔.๔ **วิชญัปติมาตร** แปลว่าเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น หมายถึงอารมณ์ที่มนุษย์ปุถุชนรับรู้เป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น

๑.๔.๕ **วิกัลปะ** หมายถึง การคิดปรุงแต่งหรือคิดแบ่งแยกเป็นทวิภาวะระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรับรู้ หรือระหว่างสิ่งที่ถูกยึดถือกับผู้ยึดถือ (คราหยะ-คราหกะ/บาลี=คหียะ-คหกะ)

๑.๔.๖ **นิรวิกัลปะ** หมายถึง ความปราศจากการคิดปรุงแต่งหรือปราศจากการคิดแบ่งแยกเป็นทวิภาวะ เป็นคำอธิบายภาวะจิตที่เข้าถึงความหลุดพ้นแล้ว มีความหมายอย่างเดียวกับคำว่า “นิรวิกัลปชญาณ” หมายถึงญาณหรือปัญญาที่รู้สิ่งทั้งหลายโดยปราศจากการคิดแบ่งแยกเป็นทวิภาวะ

๑.๔๗ อาลยวิชญาน (บาลี = อาลยวิญญาณ) หมายถึง วิญญาณที่เป็นแหล่งเก็บหรือสะสมเมล็ดพันธุ์ (พีชะ) แห่งกิเลสและผลกรรมดีกรรมชั่ว รวมทั้งวาสนา (ความเคยชิน) ต่าง ๆ

๑.๔.๘ **ประพฤติวิชญาน** (บาลี= ปวัตติวิญญาณ) หมายถึง วิญญาณที่ทำหน้าที่รับรู้อารมณ์ทางอายตนะ ๖ คือ ทางตา ทางหู ทางจมูก ทางลิ้น ทางกาย และทางใจ

๑.๔.๙ **กลิษฏมนัส** (บาลี=กลิฏฐมนัส) หมายถึง จิตระดับความคิด คือจิตที่ทำหน้าที่คิดปรุงแต่งอารมณ์ภายใต้การครอบงำของกิเลส

๑.๔.๑๐ **ปปัญจะ/ปปัญจธรรม** หมายถึง กิเลสเครื่องเนิ่นช้า หรือกิเลสที่เป็นตัวการทำให้คิดปรุงแต่งยืดเยื้อยาวนานในสังสารวัฏ ได้แก่ ตัณหา มานะ และทิฏฐิ

๑.๔.๑๑ **นิปปปัญจะ** หมายถึง ความปราศจากการคิดปรุงแต่งภายใต้อิทธิพลของกิเลสเครื่องเนิ่นช้า เป็นคำไวพจน์หนึ่งของนิพพาน

๑.๔.๑๒ **ปปัญจสัญญาสังขา** หมายถึง แง่มุมหรือความซับซ้อนของสัญญาที่กำหนดหมายข้อมูลต่าง ๆ ที่จิตคิดปรุงแต่งขึ้นแล้วเป็นข้อมูลให้จิตคิดปรุงแต่งต่อ ๆ ไป

๑๔.๑๓ **อาศรยปราวฤตติ** แปลว่า การหมุนกลับ หรือการรื้อถอนระดับรากฐาน หมายถึง การรื้อถอนอาสวกิเลสหรืออนุสัยกิเลสที่มีอยู่ในอาลยวิชญาน

๑๔.๑๔ **มาธยมิก** หมายถึง ชาวมาธยมก หรือศาสนิกผู้นับถือนิกายมาธยมก

๑๔.๑๕ **มาธยมก** หมายถึง นิกายมาธยมก หรือนิกายที่เน้นคำสอนเรื่องทางสายกลางหรือหลักปฏิจจสมุปบาท

๑๔.๑๖ **โยคาจาร** หมายถึง นิกายโยคาจาร หรือนิกายที่เน้นการปฏิบัติโยคะหรือสมาธิ

๑๔.๑๗ **โยคาจาริน** หมายถึง ชาวโยคาจาร หรือศาสนิกผู้นับถือนิกายโยคาจาร

๑.๕ ทบทวนเอกสารและรายงานการวิจัยที่เกี่ยวข้อง

การทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง (Literatures Review) ในที่นี้ ผู้วิจัยมีจุดมุ่งหมาย ๓ ประการ คือ (๑) ต้องการสำรวจภาพรวมขององค์ความรู้ในด้านการตีความแนวคิดเรื่องจิตตมาตรของนิกายโยคาจารว่าได้ดำเนินไปในทิศทางใดบ้าง (๒) เพื่อไม่ให้งานวิจัยเรื่องนี้ไปซ้ำซ้อนงานที่นักวิชาการท่านอื่น ๆ ได้ทำมาแล้ว (๓) เพื่อให้เห็นช่องว่างทางวิชาการที่นักวิชาการท่านอื่น ๆ ยังไม่ได้ศึกษาหรือศึกษาบ้างแล้วแต่ยังไม่ครอบคลุมมากพอ

นักวิชาการที่เสนอรูปแบบการตีความแนวคิดเรื่องจิตตมาตรของนิกายโยคาจารมีหลายท่านด้วยกัน ต่อไปนี้ผู้วิจัยขอนำเสนอเฉพาะงานเขียนและงานวิจัยที่เห็นว่าสำคัญ โดยจะเรียงลำดับก่อนหลังตามลำดับปีที่งานแต่ละเรื่องได้รับการตีพิมพ์เป็นครั้งแรก ดังนี้

๑.๕.๑ **เชอร์บัตสกี** (พ.ศ. ๒๔๗๙) เป็นนักวิชาการท่านแรก ๆ ที่เสนอการตีความแนวคิดเรื่องจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร ในงานแปลเรื่อง **“Madhyānta-vibhaṅga: Discourse on Discrimination between Middle and Extremes”** เขามองว่า พัฒนาการของแนวคิดทางพระพุทธศาสนาในอินเดีย

เป็นไปในลักษณะของการโต้แย้งหักล้างกันเอง (antithetical) แล้วสังเคราะห์แนวคิดใหม่ขึ้นมา โดยเริ่มจากแนวคิดแบบพหุนิยม (Pluralism) ของนิกายหีนยาน แล้วตามด้วยแนวคิดแบบเอกนิยม (Monism) ของนิกายมาธยมก และสุดท้ายเป็นแนวคิดแบบเอกนิยมทางวิญญาณ (Spiritual Monism) ของนิกายโยคาจาร นิกายโยคาจารเชื่อว่า จิตเป็นความจริงสูงสุดเพียงอย่างเดียว มีสภาพเป็นวิญญาณบริสุทธิ์ (วิชญัปติมาตรตา) ระดับโลกุตระ เหมือนกับแนวคิดจิตสัมบูรณ์ (Absolute Idea) ของเฮเกล[๓๘]

๑.๕.๒ **มูรติ** (พ.ศ. ๒๔๙๘) ในงานวิจัยเรื่อง “**The Central Philosophy of Buddhism**” เขามองพัฒนาการของแนวคิดทางพระพุทธศาสนาในอินเดียแบบเดียวกับเชอร์บัตสกี คือ มองพัฒนาการแบบโต้แย้งกันเองแล้วสร้างแนวคิดใหม่ขึ้นมา โดยแบ่งเป็น ๓ ยุค คือ (๑) *ยุคสัจนิยม* (realistic) และพหุนิยมของนิกายหีนยาน (๒) *ยุคสัมบูรณนิยม*หรือศูนยวาทของนิกายมาธยมก และ (๓) *ยุคจิตนิยม* (idealistic) ของนิกายโยคาจาร นิกายโยคาจารเป็นแนวคิดจิตนิยมเลอเลิศ (idealism *par excellence*) เพราะเชื่อว่าสิ่งที่แท้จริงมีเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้นคือจิต สิ่งอื่น ๆ เป็นมายาหรือเป็นภาพสะท้อนของจิตเท่านั้น จิตหรือวิญญาณเป็นกิริยภาพบริสุทธิ์ (Pure Act) และเป็นแหล่งสร้างสรรค์สรรพสิ่ง (creative act) คล้ายกับแนวคิดแบบสัมบูรณนิยมของลัทธิอไทฺวตะ เวทานตะ ที่มองว่าโลกภายนอกที่ประจักษ์แก่การรับรู้ของเราเป็นเพียงมายาภาพเท่านั้น[๓๙]

๑.๕.๓ **ชัตเตอร์จี** (พ.ศ. ๒๕๐๕) ในงานวิจัยเรื่อง “**The Yogācāra Idealsim**” เขาได้แบ่งพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของแนวคิดทางพระพุทธศาสนาในอินเดียออกเป็น ๓ ยุคเหมือนนักวิชาการสองท่านแรก คือ (๑) *ยุคสัจนิยม* (realism) ได้แก่ ยุคของนิกายสรวาสติวาทและนิกายเสาตรานติกะ (๒) *ยุควิพากษ์* (criticism) ได้แก่ยุคแห่งการวิพากษ์โดยใช้ระบบตรรกะ (logic) และวิภาษวิธี (dialectic) ของนิกายมาธยมก (๓) *ยุคจิตนิยม* (idealism) ได้แก่ ยุคของนิกายโยคาจาร แนวคิดของนิกายโยคาจาร ส่วนหนึ่งเป็นการรับเอาแนวคิดแบบจิตนิยมของนิกายเสาตรานติกะมาในขณะเดียวกันก็ปฏิเสธแนวคิดแบบสัจนิยมของนิกายนี้ที่มองว่ามีความจริงอยู่ในธรรมทั้งหลาย ในส่วนแนวคิดของนิกายมาธยมกะก็เช่นเดียวกัน นิกายโยคาจารได้รับเอาแนวคิดแบบศูนยตามาส่วนหนึ่ง แต่ก็ปฏิเสธว่าแนวคิดศูนยตาของนิกายนี้สุดโต่งจนเกินไป เขามองว่า จิตในทัศนะของนิกายโยคาจารจิตเป็นเจตจำนงบริสุทธิ์ (Pure Will) เหมือนแนวคิดเรื่องกิริยภาพบริสุทธิ์ (Pure Act) หรือพรหมันของลัทธิอไทวตะ เวทานตะ นอกจากนั้น แนวคิดเรื่องอาลยวิญญานของนิกายโยคาจาร มีส่วนคล้ายคลึงกับประกฤติของลัทธิสางขยะ เพราะแนวคิดทั้งสองระบบต่างก็ยอมรับแนวคิดเรื่อง

---

[๓๘] Th.Stcherbatsky, **Madhyānta-vibhaṅga : Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme**, p. 4-8.

[๓๙] T.R.V. Murti, **the Central Philosophy of Buddhism**, pp. 4, 316-317.

วิวัฒนาการเหมือนกัน กล่าวคือ สรรพสิ่งเราสามารถสืบย้อนกลับไปหาแหล่งกำเนิดดั้งเดิมของมันได้ สิ่งนั้น คือ จิต (โยคาจาร) หรือประกฤติ (สางขยะ)[๔๐]

๑.๕.๔ **พระราหุล** (พ.ศ. ๒๕๒๑) ในงานเขียนเรื่อง "**Zen and the Taming of the Bull**" พระราหุลได้วิจารณ์นักวิชาการที่ตีความแบบเอกจิตนิยมว่า เป็นการตีความที่ผิดพลาดอย่างร้ายแรงและขัดแย้งกับหลักคำสอนพื้นฐานของพระพุทธศาสนาทั้งนิกายเถรวาทและมหายาน[๔๑] ในทัศนะของพระราหุล ทั้งนิกายมาธยมกะและโยคาจาร ล้วนแต่นำเสนอแนวคิดดั้งเดิมของพระพุทธศาสนาเหมือนกัน คือ แนวคิดเรื่อง "ไนราตมยะ" "ศูนยตา" "ตถตา" และ "ปฏิจจสมุปบาท" เพียงแต่รูปแบบการนำเสนอและการใช้ถ้อยคำอาจจะแตกต่างกันบ้าง พระราหุลมองว่า ทั้งแนวคิดเรื่อง ศูนยตาที่เสนอโดยท่านนาคารชุน และแนวคิดเรื่องจิตตมาตรที่พัฒนาโดยท่านอสังคะและท่าน วสุพันธุ ไม่ได้ขัดแย้งกันแต่อย่างใด ตรงกันข้ามกลับส่งเสริมกันและกันด้วยซ้ำไป แท้จริงแล้วแนวคิดทั้งสองนี้ก็คือแนวคิดดั้งเดิมของพระพุทธศาสนานั่นเอง เพียงแต่ได้รับการอธิบายด้วยวิธีการและเหตุผลที่แตกต่างกันเท่านั้น ถ้าปราชญ์ทั้งสองนิกายจะมีความเห็นแตกต่างกันอยู่บ้าง ก็เป็นเพียงแค่เหตุผลและทฤษฎีที่ออกแบบมาอธิบายคำสอนดั้งเดิมในคัมภีร์เท่านั้น หาใช่ปัญหาในตัวคำสอนเองไม่[๔๒]

๑.๕.๕ **วิลลิส** (พ.ศ. ๒๕๒๒) ในงานเขียนเรื่อง "**On Knowing Reality**" เขามองว่า การปฏิเสธวัตถุภายนอกของนิกายโยคาจารไม่ใช่ประเด็นทางอภิปรัชญา หากแต่เป็นประเด็นทางญาณวิทยา (epistemological) มากกว่า กล่าวคือ สิ่งที่เรารับรู้ในชีวิตประจำวันไม่ใช่ภาพที่เที่ยงตรงกับวัตถุที่อยู่นอกจิต หากแต่เป็นเพียงมโนภาพของวัตถุ (วิชญัปติมาตร) ที่จิตคิดสร้างขึ้นเท่านั้น (conceptualized object)[๔๓] เขามองอีกว่า คำว่า "จิตตมาตร" และ "วิชญัปติมาตร" ของนิกายโยคาจาร ไม่ใช่คำที่ใช้ในความหมายสูงสุด หากแต่เป็นคำสำหรับอธิบายว่าภาพนิมิตต่างๆ ที่เกิดขึ้นในขณะที่กำลังปฏิบัติกรรมฐานว่า ภาพที่ผู้ปฏิบัติธรรมเห็นในนิมิตนั้นไม่ใช่ภาพของสิ่งนั้นจริง ๆ หากแต่เป็นภาพที่จิตคิดสร้างขึ้นเท่านั้น โดยนัยนี้ เมื่อคำทั้งสองนี้ไม่ได้ใช้ในความหมายสูงสุด จึงเป็นไปไม่ได้ที่นิกายโยคาจารจะปฏิเสธความมีอยู่จริงของวัตถุภายนอก[๔๔]

---

[๔๐] A.K. Chatterjee, **The Yogācāra Idealism**, pp. 1-23, 91.

[๔๑] Walpola Rahula, Walpola Rahula, "Vijñaptimatratā Philosophy in the Yogācāra System - some wrong notions," p. 64.

[๔๒] Ibid., p. 82-83.

[๔๓] Janice Dean Willis, **On Knowing Reality,** p. 26.

[๔๔] Ibid., p. 21.

๑.๕.๖ **โกชัมมัตตัม** (พ.ศ. ๒๕๒๕) ในงานวิจัยระดับปริญญาเอกเรื่อง "**A Buddhist Doctrine of Experience**" โกชัมมัตตัม ได้ศึกษาคัมภีร์ของนิกายโยคาจาร ๔ คัมภีร์ ที่แต่งโดยท่านวสุพันธุ คือ **มัธยานตวิภาค ตริสวภาวนิรเทศ ตริมศติกา** และ**วิมศติกา** จากการศึกษาเขาพบว่าข้อมูลในคัมภีร์ทั้ง ๔ นี้ ไม่มีหลักฐานส่วนไหนเลยที่จะตีความได้ว่าท่านวสุพันธุปฏิเสธแนวคิดแบบพหุสัจนิยม (realistic pluralism) แล้วยอมรับแนวคิดแบบเอกจิตนิยม สิ่งที่ท่านวสุพันธุพยายามนำเสนอคือแนวคิดเรื่องการรับรู้โลกทางประสาทสัมผัสในชีวิตประจำวันของปุถุชนทั่วไปว่า เป็นการรับรู้ที่ไม่เที่ยงตรงต่อความจริงสิ่งนั้น ๆ เพราะถูกบิดเบือนด้วยกิเลสและความโน้มเอียงภายในจิตใจ ดังนั้น สิ่งที่ท่านวสุพันธุปฏิเสธจึงไม่ใช่ความมีอยู่จริงของวัตถุภายนอก หากแต่คือทฤษฎีความรู้แบบสมนัยเท่านั้น (correspondence theory of knowledge)[๔๕]

๑.๖ ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

๑.๖.๑ ทำให้ทราบรูปแบบการตีความแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน

๑.๖.๒ ทำให้ทราบแนวคิดจิตตมาตรที่ปรากฏในคัมภีร์นิกายโยคาจารและแนวคิดเรื่องจิตที่เป็นรากฐานแนวคิดจิตตมาตรในคัมภีร์พระพุทธศาสนายุคต้น

๑.๖.๓ ทำให้ทราบแนวทางการตีความแนวคิดจิตตมาตรแบบใหม่บนฐานแนวคิดเรื่องจิตของพระพุทธศาสนายุคต้น

๑.๗ วิธีดำเนินการวิจัย

๑.๗.๑ วิธีวิทยาที่ใช้ในการวิจัย

การวิจัยนี้ เป็นการวิจัยเชิงเอกสาร (documentary Research) โดยจะเก็บรวบรวมข้อมูลชั้นปฐมภูมิ (primary sources) ทั้งจากคัมภีร์ของพระพุทธศาสนายุคต้นและจากคัมภีร์ของนิกายโยคาจาร ส่วนข้อมูลชั้นทุติยภูมิ (secondary sources) จะอาศัยข้อมูลจากงานเขียนของนักคิดและนักวิชาการทางพระพุทธศาสนาทั่วไป ทั้งที่เป็นภาษาไทยและภาษาอังกฤษ

ก. **ข้อมูลชั้นปฐมภูมิ**

(๑) ข้อมูลฝ่ายพระพุทธศาสนายุคต้น จะรวบรวมจากคัมภีร์พระไตรปิฎกของเถรวาททั้งฉบับอักษรบาลีและฉบับที่แปลเป็นภาษาไทย นอกจากนั้น จะใช้ข้อมูลจากคัมภีร์ชั้นรองเป็นส่วนเสริม คือ คัมภีร์อรรถกถา มิลินทปัญหา เป็นต้น

---

[๔๕] Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, p. 211.

(๒) ข้อมูลฝ่ายนิกายโยคาจาร จะรวบรวมทั้งจากคัมภีร์ชั้นต้นและชั้นรอง คัมภีร์ชั้นต้น คือ ทศภูมิกสูตร สัมธินิรโมจนสูตร ลังกาวตารสูตร และวิมลเกียรตินิรเทศสูตร คัมภีร์ชั้นรอง เช่น โยคาจารภูมิ มัธยานตวิภาคการิกา ตริสวภาวนิรเทศ ตริมศติกา วิมศติกา วิชญัปติมาตรตาสิทธิศาสตร์ ปีนต้น

ข. ข้อมูลชั้นทุติยภูมิ

ข้อมูลชั้นทุติยภูมิทั้งฝ่ายพระพุทธศาสนายุคต้นและฝ่ายนิกายโยคาจาร จะรวบรวมจากเอกสารประเภทหนังสือ บทความ และงานวิจัย ที่เขียนโดยนักคิดและนักวิชาการทั่วไป ทั้งที่อยู่ในภาคภาษาไทยและภาษาอังกฤษ

๑.๗.๒ แนวคิดทฤษฎีที่ใช้ในการวิจัย

กรอบแนวคิดทฤษฎี (theoretical framework) ที่ผู้วิจัยนำมาใช้เป็นฐานในการวิเคราะห์ปัญหา ประกอบด้วยหลักธรรมที่เป็นหัวใจสำคัญของพระพุทธศาสนา และแนวคิดทฤษฎีของผู้รู้ทางพระพุทธศาสนา ดังต่อไปนี้

(๑) **ปฏิจจสมุปบาท :** การใช้หลักปฏิจจสมุปบาทมาเป็นกรอบในการวิเคราะห์ปัญหาเพราะผู้วิจัยมองว่า หลักธรรมหมวดนี้เป็นธรรมสำคัญที่แสดงให้เห็นการเกิดทุกข์ (สมุทยวาร) และความดับทุกข์(นิโรธวาร) โดยเฉพาะปฏิจจสมุปบาทในชีวิตประจำวันที่ตัดตอนแสดงเฉพาะช่วงการรับรู้โลกทางอายตนะที่จะนำไปสู่ความทุกข์และความดับทุกข์

(๒) **แนวคิดเรื่องปปัญจะ/นิปปปัญจะ :** แนวคิดเรื่องปปัญจะและนิปปปัญจะเป็นการแสดงเรื่องทุกข์และความดับทุกข์ตามหลักปฏิจจสมุปบาทในอีกรูปแบบหนึ่ง แต่เน้นแสดงให้เห็นบทบาทการทำงานของจิตในกระบวนการรับรู้ทางอายตนะเป็นพิเศษ คือ บทบาทของจิตในการรับรู้แบบปรุงแต่งสร้างสรรค์โลกให้เกิดความยุ่งเหยิงและหลากหลาย (ปปัญจะ) แล้วนำไปสู่ความทุกข์ในสังสารวัฏ และบทบาทของจิตในการรับรู้แบบมีสติปัญญาหรือรับรู้แบบรู้เท่าทัน ไม่รับรู้แบบคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์โลก (นิปปปัญจะ) ตามอำนาจของกิเลส

(๓) **แนวคิดเรื่องไตรสภาวะ :** เป็นแนวคิดของนิกายโยคาจารที่อธิบายบทบาทของจิตในรูปแบบของสภาวะ ๓ อย่าง คือ (๑) *ปริกัลปิตสภาวะ* หมายถึง สภาวะที่จิตคิดปรุงแต่งขึ้นหรือคิดแบ่งแยกเป็นทวิภาวะระหว่างตัวเรา-ของเรา ผู้รู้-สิ่งที่ถูกรับรู้ ผู้ยึดถือ-สิ่งที่ถูกยึดถือ รวมทั้งโลกแห่งสมมติบัญญัติ (concept) ที่มนุษย์สร้างขึ้นเพื่อสื่อสารกัน เช่น สัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา เป็นต้น ซึ่งเมื่อว่าโดยธรรมชาติที่แท้จริงแล้ว ภาวะที่เป็นคู่เหล่านี้ไม่มีอยู่จริง มีแต่ความว่างหรือศูนยตา (๒) *ปรตันตรสภาวะ* หมายถึง สภาวะที่สิ่งทั้งหลายต่างอาศัยกันเกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย ไม่มีสิ่งใดที่มีอยู่เป็นอยู่ได้ด้วยตัวของมันเอง (๓) *ปรินิษปันนสภาวะ* หมายถึง สภาวะที่บรรลุถึงความสมบูรณ์

ได้แก่ สภาวะที่จิตบรรลุถึงความสมบูรณ์ มีปัญญารู้เห็นสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริงว่าล้วนแต่อาศัยเหตุปัจจัยเกิดขึ้น รู้เท่าทันสมมติบัญญัติ ไม่คิดปรุงแต่งหรือคิดแบ่งแยกตามอำนาจของกิเลส

(๔) แนวคิดวิกัลปะ/นิรวิกัลปะ เป็นแนวคิดของนิกายโยคาจารที่อธิบายกระบวนการรับรู้โลก ๒ รูปแบบของจิต เหมือนแนวคิดเรื่องปปัญจะและนิปปปัญจะของพระพุทธศาสนายุคต้น ความจริงแล้วก็เป็นแนวคิดเดียวกับแนวคิดเรื่องไตรสภาวะนั่นเอง กล่าวคือ **วิกัลปะ** เป็นแนวคิดที่อธิบายการรับรู้โลกแบบคิดแบ่งแยกหรือคิดสร้างโลกและสรรพสิ่งของจิต ส่วน**นิรกัลปะ** แนวคิดที่อธิบายการรับรู้โลกแบบรู้เท่าทัน รู้ตามความเป็นจริงหรือรู้ตามเหตุปัจจัย ไม่คิดปรุงแต่งเป็นทวิภาวะตามอำนาจของกิเลส

๑.๘ ขอบเขตของการวิจัย

ข้อมูลหลักฐานที่ผู้วิจัยใช้ศึกษาในงานวิจัยเรื่องนี้มีอยู่ ๒ ส่วน คือ

๑.๘.๑ ส่วนข้อมูลหลักฐานในพระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาท ข้อมูลหลักฐานส่วนนี้ได้จำกัดขอบเขตการศึกษาเฉพาะในคัมภีร์พระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา ฉบับมหาจุฬาลงกรณ-ราชวิทยาลัย และเอกสารที่เกี่ยวข้องอื่นๆ ที่นักคิดและนักวิชาการทางพระพุทธศาสนาแต่งขึ้น ทั้งที่เป็นภาษาไทยและภาษาอังกฤษ

๑.๘.๒ ส่วนข้อมูลหลักฐานในพระพุทธศาสนามหายานนิกายโยคาจาร ข้อมูลหลักฐานส่วนนี้จะเน้นศึกษาคัมภีร์ชั้นต้นของนิกายโยคาจาร ได้แก่ *ทศภูมิกสูตร ลังกาวตารสูตร สัมธินิร-โมจนสูตร ปรัตยุตปันนพุทธสัมมุขาวัสถิตสมาธิสูตร (ภัทรปาลสูตร)* รวมทั้งคัมภีร์ชั้นรองที่คณาจารย์ของนิกายโยคาจารแต่งขึ้น ดังนี้

๑) มัธยานตวิภาคการิกา (โดยท่านอสังคะ นิกายโยคาจาร)

๒) ตริสวภาวนิรเทศ (โดยท่านวสุพันธุ นิกายโยคาจาร)

๓) ตริมศติกา (โดยท่านวสุพันธุ นิกายโยคาจาร)

๔) วิมศติกา (โดยท่านวสุพันธุ นิกายโยคาจาร)

๕) มัธยานตวิภาคภาษยะ (โดยท่านวสุพันธุ นิกายโยคาจาร)

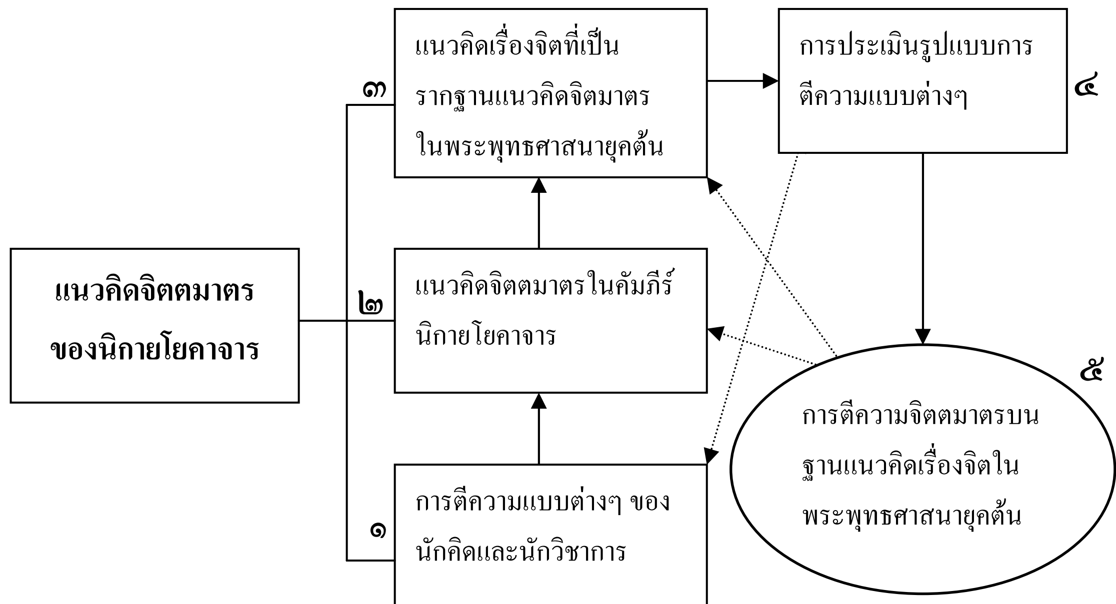
๖) มัธยานตวิภาคฎีกา (โดยท่านสถิรมติ นิกายโยคาจาร)

๗) มหายานปัญจขันธศาสตร์ (โดยท่านสถิรมติ นิกายโยคาจาร)

๘) มูลมัธยมกการิกา (โดยท่านนาคารชุน นิกายมาธยมก)

๙) มัธยมกาวตาร (โดยท่านจันทรกีรติ นิกายมาธยมก)

แผนภูมิแสดงกระบวนการวิจัย



บทที่ ๒
รูปแบบการตีความแนวคิดเรื่องจิตตมาตร

รูปแบบการตีความแนวคิดจิตตมาตรที่แตกต่างกันในหมู่ชาวพุทธมหายานคงได้เกิดขึ้นมานานแล้วทั้งในประเทศอินเดียและประเทศจีน ประเด็นของความขัดแย้งส่วนมากจะเป็นเรื่องอารมณ์ที่เรารับรู้ทางอายตนะว่ามีอยู่จริงในโลกภายนอกหรือไม่ แต่หลักฐานบันทึกรูปแบบการตีความที่แตกต่างกันเท่าที่ตกทอดมาถึงเรามีอยู่น้อยเต็มที หลักฐานส่วนใหญ่กระจายอยู่ในคัมภีร์ของนิกายฝ่ายตรงข้าม เช่น คัมภีร์นิกายมาธยมก และคัมภีร์ฝ่ายฮินดู เป็นต้น เมื่อนิกายโยคาจารถูกนำเข้าสู่ประเทศจีน รูปแบบการตีความที่แตกต่างกันคงถูกนำไปเข้าไปเช่นเดียวกัน ดังปรากฏหลักฐานว่าในยุคของพระถังซัมจั๋งมีแนวคิดที่ขัดแย้งกันในเรื่องจิตตมาตรอยู่ ๑๐ แนวคิดด้วยกัน แต่ไม่ปรากฏหลักฐานว่าแนวคิดเหล่านั้นมีรายละเอียดอย่างไรบ้าง เท่าที่ทราบก็คือพระถังซัมจั๋งได้โจมตีการตีความแบบอื่นๆ ว่าผิดพลาดบกพร่อง การตีความที่ท่านถือว่าถูกต้องคือการตีความตามคัมภีร์*วิชญัปติมาตรตาสิทธิศาสตร์* ของท่านพระธรรมปาละ ซึ่งถือว่าอารมณ์ที่รับรู้ไม่ได้มีอยู่จริงๆ ต่อมาการตีความตามแนวทางของพระถังซัมจั๋งได้ถูกท่านวันชุก (Wŏnch'úk)[๑] พระอรรถกถาจารย์ชาวเกาหลี วิจารณ์ว่าเป็นการตีความที่ไม่ถูกต้อง โดยท่านเสนอการตีความว่า การรับรู้ที่เรียกว่าเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น (วิชญัปติมาตร) ไม่ได้หมายความว่าอารมณ์ภายนอกไม่มีอยู่จริง เพียงมโนภาพที่จิตคิดปรุงแต่งขึ้นเท่านั้นที่ไม่มีอยู่จริง[๒] สรุปว่าแนวโน้มการตีความจิตตมาตรแบบจิตนิยมและแบบที่ไม่ใช่จิตนิยมได้เกิดขึ้นมานานแล้วในหมู่ชาวโยคาจารเองทั้งในประเทศอินเดียและประเทศจีน

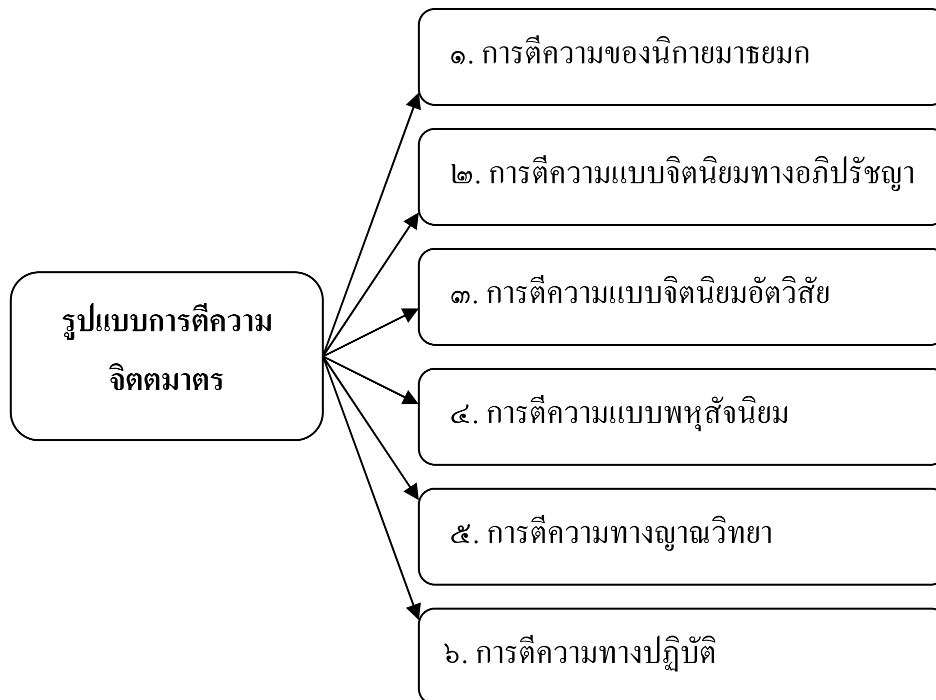
เนื้อหาของบทที่ ๒ นี้ ผู้วิจัยต้องการอภิปรายให้เห็นพัฒนาการของการตีความแนวคิดเรื่องจิตตมาตรของนิกายโยคาจารในรูปแบบต่างๆ เท่าที่มีหลักฐานข้อมูลให้ศึกษา โดยได้จำกัดขอบเขตการอภิปรายเฉพาะรูปแบบการตีความที่แตกต่างกัน ๖ แบบ คือ (๑) การตีความของนิกายมาธยมก (๒) การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา (๓) การตีความแบบจิตนิยมอัตวิสัย (๔) การการตีความแบบพหุสัจนิยม (๕) การตีความทางญาณวิทยา และ (๖) การตีความทางปฏิบัติ

---

[๑] ท่านวันชุก (Wŏnch'úk) มีชีวิตอยู่ราว พ.ศ. ๑๑๗๔-๑๒๓๙ เป็นพระอรรถกถาจารย์นิกายโยคาจารชาวเกาหลี มีผลงานการแต่งคัมภีร์ที่สำคัญ เช่น อรรถกถาอธิบายสัมธินิรโมจนสูตร เป็นต้น ดู Damien Keown, **A Dictionary of Buddhism** (New York: Oxford University Press, 2003), p. 336.

[๒] John Jorgensen, "Representing Wŏnch'úk (613-696)," **Religion and Biography in China and Tibet**, ed. by Benjamin Penny (London: Curzon, 2002), pp. 74-80.

แผนภูมิแสดงรูปแบบการตีความจิตตมาตร



๒.๑ การตีความของนิกายมาธยมก

ในประวัติศาสตร์ความขัดแย้งเกี่ยวกับการตีความเรื่องจิตตมาตรระหว่างนิกายมหายานสองนิกายหลักในอินเดีย คือ นิกายมาธยมก กับ นิกายโยคาจาร คงจะมีคณาจารย์ของทั้งสองนิกายนี้ได้แสดงเหตุผลการโต้แย้งแนวคิดของกันและกันไว้มากมาย แต่เอกสารทางประวัติศาสตร์เท่าที่พอมีเหลือให้สืบค้นได้ ดูเหมือนจะมีเพียงคัมภีร์ที่แต่งโดยอาจารย์นิกายมาธยมก ๒ เรื่อง คือ คัมภีร์**มัธยมกาวตาร** และคัมภีร์**มัธยมกาวตารภาษยะ** แต่งโดยท่านจันทรกีรติ[๓] เนื้อหาหลักของคัมภีร์ทั้งสองนี้เป็นเรื่องเกี่ยวกับลำดับขั้นการบรรลุธรรมของโพธิสัตว์ที่เรียกว่า ทศภูมิ (ภูมิ ๑๐) ในภูมิขั้นที่ ๖ ชื่อว่า อภิมูขี มีเนื้อหาส่วนหนึ่งที่กล่าวถึงแนวคิดเรื่องจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร

---

[๓] ท่านจันทรกีรติ มีชีวิตอยู่ราวพุทธศตวรรษที่ ๑๓ เป็นปราชญ์คนสำคัญของนิกายมาธยมกสำนักปราสังคิกะ มีผลงานด้านการแต่งคัมภีร์ที่มีชื่อเสียงหลายเรื่อง เช่น คัมภีร์**ประสันนปทา** ซึ่งเป็นคัมภีร์ที่แต่งขึ้นเพื่ออธิบายความในคัมภีร์**มูลมัธยมกการิกา**ของท่านนาคารชุน คัมภีร์มัธยมกาวตาร ซึ่งเป็นคัมภีร์แสดงภูมิธรรมของพระโพธิสัตว์ มีทั้งหมด ๑๐ ขั้น เรียกว่า ทศภูมิ และคัมภีร์**มัธยมกาวตารภาษยะ** ซึ่งเป็นคัมภีร์อรรถาธิบายเนื้อหาคัมภีร์**มัธยมกาวตาร**อีกชั้นหนึ่ง

และคัมภีร์**โพธิจรรยาวตาร** แต่งโดยท่านสันติเทวะ[๔] เนื้อหาของคัมภีร์นี้เป็นเรื่องเกี่ยวกับการปฏิบัติตนตามวิถีทางมหายาน เริ่มต้นตั้งแต่การตั้งโพธิจิตแล้วบำเพ็ญบารมี ๖ เพื่อเข้าถึงการตรัสรู้ (โพธิ) ในบทที่ว่าด้วยการบำเพ็ญปัญญาบารมี มีเนื้อหาบางส่วนที่เกี่ยวกับการโต้แย้งแนวคิดเรื่องจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร ดังนั้น ในการนำเสนอรูปแบบการตีความของนิกายมาธยมก ข้อมูลส่วนใหญ่ที่ผู้วิจัยนำมาใช้ศึกษาจึงเป็นข้อมูลจากคัมภีร์ของอาจารย์ทั้งสองท่านนี้

ก่อนที่จะทำการโต้แย้ง ท่านจันทรกีรติเริ่มต้นด้วยการนำเสนอภาพรวมแนวคิดเรื่องจิตตมาตรของนิกายโยคาจารจากคัมภีร์สุภาษิตสงเคราะห์ ดังนี้

> (ชาวโยคาจารยืนยันว่า) สิ่งที่ถูกรับรู้ก็ไม่มี ทั้งผู้รับรู้ก็มิอาจพบได้ในที่ไหนๆ ดังนั้น พระโพธิสัตว์จึงเข้าใจได้ว่า ไตรภูมิ[๕] เป็นเพียงจิตเท่านั้น ก็เพราะอาศัยปรัชญา พระโพธิสัตว์นั้นจึงรู้ยิ่งขึ้นไปอีกว่า ความจริงเป็นเพียงจิตเท่านั้น[๖]

> คลื่นปรากฏขึ้นในมหาสมุทรแล้วถูกซัดเข้าหาฝั่ง ฉันใด จิตตมาตรก็ฉันนั้นเหมือนกัน อาศัยอำนาจของตน จึงปรากฏออกมาจากพีชะทั้งปวง ซึ่งกล่าวถึงในฐานะอาลยวิชญาน[๗]

อุปมาเรื่องคลื่นในมหาสมุทรปรากฏบ่อยครั้งในคัมภีร์นิกายโยคาจาร โดยเฉพาะคัมภีร์ลังกาวตารสูตร ที่มาของอุปมานี้เกิดจากครั้งหนึ่งพระพุทธเจ้าเสด็จไปยังเกาะลังกา ขณะประทับอยู่ในปราสาทบนยอดเขามาลัย พระองค์ทอดพระเนตรลงมายังมหาสมุทรแล้วทรงเห็นระลอกคลื่นที่ถูกลมซัดเข้าหาฝั่ง จากนั้นทรงโยงเรื่องนี้เข้ามาเปรียบเทียบกับปรากฏการณ์ทางจิตเพื่อสอนกลุ่มคนที่เข้าเฝ้าอยู่ในขณะนั้น[๘] ความหมายของข้อความข้างต้นก็คือว่า การเกิดคลื่นในมหาสมุทรนั้นมีที่มาจากเหตุปัจจัยหลายอย่าง คือ (๑) มีอาณาบริเวณมหาสมุทรซึ่งเป็นพื้นที่ราบลุ่มสำหรับบรรจุน้ำ (๒) มีน้ำที่ไหลมาจากแม่น้ำสายต่างๆ (๓) มีพลังลมพัดพา และ (๔) มีคลื่นปรากฏขึ้นจากการพัดพา

---

[๔]ท่านสันติเทวะ มีชีวิตอยู่ราวพุทธศตวรรษที่ ๑๔ เป็นปราชญ์คนสำคัญของนิกายมาธยมกสำนักปราสังคิกะ เป็นอาจารย์สำคัญของมหาวิทยาลัยนาลันทา ท่านได้แต่งคัมภีร์ไว้เป็นจำนวนมาก แต่เท่าที่ค้นพบในปัจจุบันมีเพียง ๒ คัมภีร์เท่านั้น คือ คัมภีร์**ศึกษาสมุจจัย** และคัมภีร์**โพธิจรรยาวตาร**

[๕] คำว่า “ไตรภูมิ” บางครั้งเรียกว่า “ไตรธาตุ” หมายถึง โลกหรือภูมิของหมู่สัตว์ผู้ยังท่องเที่ยวอยู่ในวังวนแห่งสังสารวัฏ ประกอบด้วย (๑) กามภูมิ (๒) รูปภูมิ และ (๓) อรูปภูมิ

[๖]**มัธยมกาวตาร** ๖.๔๕ อ้างใน C.W. Huntington, JR., **The Emptiness of Emptiness**, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1992), p. 162.

[๗] **มัธยมกาวตาร** ๖.๔๖ อ้างใน Ibid., p. 163.

[๘] **The Laṅkāvatāra Sūtra**, trans. by D.T. Suzuki, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2003), p. 3.

ของลมนั้น จุดที่นิกายโยคาจารต้องการเน้นในอุปมานี้ก็คือคลื่น คนที่ไม่รู้มักจะคิดว่าคลื่นกับน้ำเป็นความจริงสองอย่างที่แยกต่างหากจากกัน ความจริงแล้วคลื่นกับน้ำก็สิ่งเดียวกันนั่นเอง ความเป็นคู่เป็นเพียงมายาภาพที่เกิดจากความเข้าใจผิดของคน เช่นเดียวกับโลกที่เรารับรู้ภายนอก เกิดจากเหตุปัจจัยหลายอย่าง คือ (๑) มีอาลยวิชญานเป็นแหล่งสะสมพีชะต่างๆ (๒) มีพีชะต่างๆ ที่เป็นผลแห่งกรรมและกิเลสถูกสะสมไว้ในอาลยวิชญาน (๓) มีพลังอำนาจภายในจิต(ศักติ)กระทำต่อพีชะต่างๆ และ (๔) มีโลกที่รับรู้ทางอายตนะปรากฏขึ้นจากพีชะต่างๆ เพราะการกระทำของพลังอำนาจภายในจิต จุดที่นิกายโยคาจารต้องการเน้นคือโลกที่เรารับรู้ภายนอก คนที่ไม่รู้มักจะคิดปรุงแต่งไปว่าโลกที่รับรู้ภายนอกเป็นความจริงที่แยกต่างหากจากผู้รับรู้(ทวิภาวะ) ความจริงแล้วโลกที่เรารับรู้ก็คือโลกแห่งพีชะในอาลยวิชญานของเรานั่นเอง นี้คือความหมายของแนวคิดจิตตมาตรในข้อความที่ท่านจันทรกีรติยกมาข้างต้น

หลังจากสรุปให้เห็นภาพรวมแนวคิดของนิกายโยคาจารแล้ว ท่านจันทรกีรติจึงได้แสดงเหตุผลโต้แย้งไปทีละประเด็น ต่อไปเราจะมาดูว่า เมื่อท่านจันทรกีรติไม่เห็นด้วยกับรูปแบบการตีความจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร ท่านมีเหตุผลอะไรสนับสนุนข้อโต้แย้งและมีเหตุผลอะไรสนับสนุนข้อเสนอในการตีความของท่าน

(๑) **มายากับความจริง :** นิกายโยคาจารถือว่า โลกที่เรารับรู้ภายนอกนั้นเป็นเพียงมายาภาพหรือภาพลวงตา (illusion) ที่ไม่มีอยู่จริง มายาภาพนี้ไม่ต่างอะไรกับการเห็นเชือกแล้วคิดว่าเป็นงู มายากลที่นักเล่นกลสร้างขึ้น ความฝันในเวลานอนหลับ และการเห็นดวงจันทร์สองดวงของคนเป็นโรคตา[๙] แต่มายาภาพนี้จะเกิดขึ้นลอยๆ โดยไม่มีความจริงเป็นฐานรองรับไม่ได้ ดังข้อความต่อไปนี้

> ปรตันตรรูป[๑๐] ทำหน้าที่เป็นฐานรองรับบัญญัติ ดังนี้ (๑) ปรากฏขึ้นในความไม่มีของอารมณ์ภายนอก (๒) เป็นสิ่งที่มีอยู่จริง (๓) แก่นแท้ของมัน(สวรูป) ไม่มีอยู่ในขอบเขตของสิ่งที่คิดปรุงแต่งขึ้น (ปรปัญจะ)[๑๑]

---

[๙] ข้ออุปมาเหล่านี้นิกายโยคาจารมักจะยกขึ้นมาเปรียบเทียบบ่อย ๆ เพื่อแสดงถึงความเป็นมายาหรือความไม่มีอยู่จริงของโลกภายนอก

[๑๐] คำว่า “ปรตันตรรูป” บางครั้งนิกายโยคาจารเรียกว่า “ปรตันตรภาวะ” บ้าง “ปรตันตรสวภาวะ” บ้าง “ปรตันตรลักษณะ” บ้าง หมายถึงสิ่งที่มีอยู่จริง(จิต)อันเป็นฐานรองรับมายาภาพที่เราคิดสร้างขึ้น เช่น การเห็นเชือกในที่มืดสลัวแล้วคิดว่าเป็นงู มายาภาพเกี่ยวกับงูที่เราคิดขึ้นจะต้องมีความจริงเป็นฐานรองรับคือเชือก

[๑๑] **มัธยมกาวตาร** ๖.๔๗. อ้างใน Ibid., p. 163.

คำว่า "ปรตันตรรูป" ในข้อความนี้ หมายถึงจิตอันเป็นฐานรองรับมายาภาพที่เราคิดสร้างขึ้นอย่างผิดๆ อุปมาเหมือนคนเห็นเชือกในที่มืดแล้วคิดว่าเป็นงู ภาพงูที่เราคิดขึ้นถือว่าเป็นมายาหรือศูนย์ได้ แต่เชือกซึ่งเป็นฐานรองรับการเกิดความคิดว่าเป็นงูจะต้องเป็นสิ่งที่มีอยู่จริง อีกอย่างหนึ่งอุปมาเหมือนความฝันที่เกิดขึ้นในเวลาเรานอนหลับ ความฝันถือว่าเป็นมายาภาพได้ แต่ความฝันจะเกิดขึ้นเองโดยไม่มีสิ่งที่มีอยู่จริงเป็นฐานรองรับไม่ได้ จริงอยู่ที่ว่าความฝันเกิดขึ้นในเวลาที่เรานอนหลับ แต่พอตื่นขึ้นมาเราก็สามารถรับรู้มันได้โดยผ่านความจำ (สัญญา) ด้วยความฝันนี้เองทำให้เราสามารถอนุมานไปหาความมีอยู่ของจิตในฐานะเป็นบ่อเกิดของมันได้ การอนุมานจากความฝันไปหาความมีอยู่ของจิตโดยผ่านความจำ (สัญญา) ของนิกายโยคาจารนี้ถูกท่านจันทรกีรติโต้แย้งว่า เมื่ออารมณ์ภายนอกไม่มีเสียแล้ว ยังจะมีสิ่งที่เรียกว่าจิตอยู่อีกหรือ ถ้าพวกท่านต้องการจะใช้อุปมาเรื่องความฝัน ก็ขอได้โปรดทราบเถิดว่า ตามทรรศนะของพวกเรา (ชาวมาธยมิก) แม้แต่ในความฝันก็ไม่มีจิต เพราะฉะนั้น อุปมาของพวกท่านจึงไม่อาจจะยอมรับได้[๖๒]

ท่านจันทรกีรติพยายามโต้แย้งบนฐานแนวคิดศูนยตาของนิกายมาธยมกที่ว่า สรรพสิ่งเมื่อว่าตามความจริงระดับปรมัตถ์แล้วถือว่าศูนย์ทั้งหมด (สรฺวํ ศูนฺยมฺ) ศูนย์ทั้งจิตและอารมณ์ภายนอกจิต เมื่อสรรพสิ่งศูนย์เสียแล้ว การอ้างความมีอยู่ของจิตโดยอนุมานจากความฝันของนิกายโยคาจารจึงถือว่าไร้เหตุผล เพราะเป็นวิธีการอ้างเหตุผลบนสมมติฐาน(Assumption)ที่ไม่ถูกต้อง อีกประเด็นหนึ่งคือเรื่องสัญญาหรือความจำ ท่านจันทรกีรติแย้งว่า จริงอยู่ที่ว่าเราสามารถระลึกรู้เหตุการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นในอดีตได้โดยผ่านความจำ แต่ความจำนั้นยังมีเหตุผลไม่เพียงพอที่จะพิสูจน์ความมีอยู่ของสิ่งที่เราจำได้ ดังข้อความต่อไปนี้

> ถ้าความมีอยู่ของจิตพิสูจน์ได้โดยอ้างการจำความฝันได้ในเวลาตื่น ความมีอยู่ของอารมณ์ภายนอกก็สามารถพิสูจน์ได้ด้วยหลักเกณฑ์อย่างเดียวกัน เหมือนท่านจำได้ว่า "ฉันเห็น" ความจำนี้ก็ต้องพิสูจน์ความมีอยู่ของสิ่งที่เห็นนั้นได้เหมือนกัน[๖๓]

ท่านจันทรกีรติวิจารณ์ว่า ถ้านิกายโยคาจารยอมอ้างว่าความจำเกี่ยวกับเรื่องที่ฝันได้สามารถอนุมานไปหาความมีอยู่ของจิตได้ ก็ต้องยอมรับด้วยว่าความจำเกี่ยวกับโลกภายนอกที่เรารับรู้ผ่านประสาทสัมผัสทั้ง ๕ ก็สามารถอนุมานไปหาความมีอยู่ของมันได้เหมือนกัน เพราะขึ้นชื่อว่าความจำแล้วไม่ว่าจะเป็นความจำแบบใด ก็น่าจะชี้ไปหาโลกแห่งความจริงได้เท่าๆ กัน ไม่มีเหตุผลอะไรที่จะยอมรับความจำแบบหนึ่งแต่ปฏิเสธความจำอีกแบบหนึ่ง อย่างไรก็ตาม นิกาย

---

[๖๒] **มัธยมกาวตาร** ๖.๔๘. อ้างใน Ibid., p. 163.

[๖๓] **มัธยมกาวตาร** ๖.๔๙. อ้างใน Ibid., p. 163.

โยคาจารได้โต้แย้งกลับว่า ความจำเรื่องโลกภายนอกอย่างที่ท่านจันทรกีรติพยายามยกมาอ้างนั้นไม่มีทางจะเป็นไปได้ เพราะความจริงที่มีอยู่เพียงอย่างเดียวเท่านั้นคือจิต จึงไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงความจำสิ่งอื่นๆ ท่านจันทรกีรติแย้งกลับเช่นกันว่า ถ้าจิตมีอยู่เพียงอย่างเดียว การรับรู้ (perception) ของจิตจะเกิดขึ้นได้อย่างไร เพราะไม่มีอารมณ์ภายนอก(objects) ที่จะให้รับรู้[๑๔]

(๒) **การรับรู้ตนเองของจิต :** นิกายโยคาจารถือว่า แม้ไม่มีอารมณ์ภายนอกจิตก็สามารถทำงานรับรู้ได้ เพราะจิตมีความสามารถในการรับรู้ตัวเอง (สวสังเวทนะ) [๑๕] กล่าวคือ ในขณะที่จิตกำลังทำหน้าที่รับรู้ มันจะทำหน้าที่พร้อมกัน ๒ อย่าง คือ หน้าที่ด้านผู้รับรู้หรือด้านผู้ยึดถือ เรียกว่า "คราหกาการ" (บาลี=คหียาการ/subjective aspect) และหน้าที่ด้านสิ่งถูกรับรู้ หรือสิ่งที่ถูกยึดถือ เรียกว่า "คราหยาการ" (บาลี=คหกาการ/objective aspect)[๑๖] โดยหน้าที่สองอย่างนี้นิกายโยคาจารถือว่าเป็นกฎการทำงานของจิตที่ต้องเกิดขึ้นพร้อมกันอย่างแน่นอนเรียกว่า "สโหปลัมภนิยม"[๑๗] เช่น เวลาที่เรามองเห็นสีฟ้า การเห็นนี้ไม่ได้หมายความว่าจิตเห็นสีฟ้าที่มีอยู่ข้างนอกจริงๆ เป็นเพียงการเห็นมโนภาพสีฟ้า (the idea of blue) ที่มีอยู่ในจิตของเรานั่นเอง[๑๘] ดังที่ท่าน**ทินนาคะ**[๑๙] กล่าวไว้ว่า "สีฟ้ากับมโนภาพสีฟ้าถูกรับรู้พร้อมๆ กัน ทั้งสองสิ่งนี้ไม่มีความแตกต่าง (อเภทะ) กันเลย"[๒๐] และท่านกมลศีล ได้กล่าวไว้คล้ายกันว่า

---

[๑๔] **มัธยมกาวตาร** ๖.๕๙. อ้างใน Ibid., p. 164. ดู Ashok Kumar Chatterjee, **The Yogācāra Idealism**, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975), p. 84.

[๑๕] คำว่า "**สวสังเวทนะ**" บางครั้งนิกายโยคาจารใช้คำว่า "สวสังวิตติ" บ้าง "อาตมสังวิตติ" บ้าง แปลว่า การรับรู้ตนเองของจิต นิยมแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า "self-consciousness" บ้าง "self-cognition" บ้าง "self-awareness" บ้าง "self-cognizability" บ้าง

[๑๖] รายละเอียดของเรื่องนี้ ดู Paul William, **The Reflexive Nature of Awareness**, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1998).

[๑๗] คำว่า "สโหปลัมภนิยม" (สห+อุปลัมภ+นิยม) เป็นคำที่ปรากฏในงานของอาจารย์นิกายโยคาจารรุ่นหลังๆ เช่น ในคัมภีร์ ***ประมาณวินิศจัย*** และ ***ประมาณวาฤตติกะ*** ของท่านธรรมกีรติ ดูใน Ashok Kumar Chatterjee, **The Yogācāra Idealism**, pp. 45-50., Jadunath Sinha, **Indian Realism**, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999), pp. 27-29., Shuchita C. Divatia, **Idealistic Thought in Indian Philosophy**, (Delh: D.K. Printworld (p) Ltd., 1993), p. 55. และ S.L. Pandey, "A Defence of Sahopalambha Argument," in **Vijñānavāda (Yogācāra) and Its Tradition** ed. by Kewal Krishan Mitta, (Delhi: Department of Buddhist Studies, University of Delhi, 1993) : 43-52.

[๑๘] ดู Ashok Kumar Chatterjee, **The Yogācāra Idealism**, pp. 45-48.

[๑๙] ท่านทินนาคะ เป็นปราชญ์นิกายโยคาจารรุ่นหลัง มีชีวิตอยู่ราวพุทธศตวรรษที่ ๑๑ เป็นผู้รวมทฤษฎีการรับรู้ (theory of perception) ของสำนักเสาตรานติกะกับสำนักโยคาจารให้เป็นหนึ่งเดียวกัน และได้พัฒนาตรรกวิทยาแนวพุทธ (Buddhist Logic) ขึ้นมาใหม่ในอินเดีย ผลงานสำคัญ เช่น ***ประมาณสมุจจัย***

[๒๐] อ้างใน S.L. Pandey, "A Defence of Sahopalambha Argument", p. 43.

จิตรับรู้ตัวมันเอง ไม่ได้รับรู้สิ่งอื่นใดนอกจากตัวมันเอง แม้เราจะกล่าวถึงการรับรู้สีฟ้า การรับรู้สีเหลือง และการรับรู้สีอื่นๆ ราวกับว่าสีฟ้า สีเหลือง และสีอื่นๆ แตกต่างจากจิต แท้ที่จริงแล้วสีเหล่านั้นหาได้แตกต่างจากจิตไม่ แม้อารมณ์ภายนอกจิตจะไม่มีอยู่ จิตก็แสดงตัวเป็นสีฟ้า สีเหลือง และสีอื่นๆ ได้ การรับรู้ก็คือการเปิดเผยตนเองของจิตนั่นเอง[๒๑]

ในคัมภีร์โพธิจรรยาวตาร ท่านสันติเทวะ ได้กล่าวถึงเหตุผลที่ชาวมาธยมิกยกขึ้นมาโต้แย้งแนวคิดเรื่องการรับรู้ตนเองของจิตของชาวโยคาจาร ดังต่อไปนี้[๒๒]

ชาวมาธยมิก : เมื่อจิตว่างเปล่าดุจมายาภาพเสียแล้ว จิตจะรับรู้ตนเองได้อย่างไรเล่า พระโลกนาถตรัสว่า จิตรู้ตัวจิตเองไม่ได้ เหมือนดาบไม่สามารถตัดตัวมันเองได้

ชาวโยคาจาร: จิตส่องสว่างตัวเองได้ ดุจดังประทีปที่ส่องสว่างตัวมันเอง

ชาวมาธยมิก: ประทีปหาได้ส่องสว่างตัวมันเองไม่ เพราะมันไม่ได้ถูกปกปิดด้วยความมืดอยู่แล้ว

ในทัศนะของชาวมาธยมิก การรับรู้ตนเองของจิตไม่มีทางจะเป็นไปได้ เพราะจิตว่างเปล่าดุจมายาตามหลักที่ว่าสรรพสิ่งศูนย์ (สรฺวํ ศูนฺยมฺ) อุปมาเหมือนคมดาบที่ไม่สามารถตัดตัวมันเองได้ หรือเหมือนนิ้วมือแต่ละนิ้วที่ไม่สามารถสัมผัสปลายนิ้วของตนเองได้ กรณีการส่องสว่างตนเองของประทีปไม่สามารถนำมาเปรียบเทียบกับจิตได้ เพราะโดยข้อเท็จจริงแล้วไม่มีความมืดมาปกคลุมประทีปอยู่แล้ว ดังนั้น ประทีปจึงไม่มีความจำเป็นต้องส่องสว่างตัวมันเอง[๒๓]

(๓) **บริบททางสังคมกับการตีความ:** ท่านจันทรกีรติมองว่า การที่จะเข้าใจความหมายของคำว่า **จิตตมาตร** ได้อย่างถูกต้อง ไม่ใช่เพียงแค่วิเคราะห์ความหมายตามศัพท์เพียงอย่างเดียว เราต้องย้อนกลับไปดูว่าพระพุทธเจ้าทรงแสดงแนวคิดนี้ในท่ามกลางสภาพแวดล้อมทางสังคมอย่างไร ดังข้อความต่อไปนี้

---

[๒๑] **ตัตตวสังครหปัญชิกา** อ้างใน Jadunath Sinha, **Indian Realism**, pp. 15-16.

[๒๒] **โพธิจรรยาวตาร** ๙.๑๗-๑๘. อ้างใน Lal Mani Joshi, **Studies in the Buddhsitic Culture of India**, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1987), pp. 178-179.

[๒๓] Ibid., p. 179.

ในภูมิขั้น "อภิมูขี"[๒๔] พระโพธิสัตว์ผู้มุ่งหน้าต่อ (ความจริงปรมัตถ์) ได้ประจักษ์แจ้งว่า "ไตรภูมิ เป็นเพียงจิตเท่านั้น" ข้อความนี้ต้องการปฏิเสธผู้กระทำ(กรฺตา) ในฐานะเป็นอัตตาที่เที่ยงแท้ถาวร โดยแสดงให้เห็นว่า ผู้กระทำเป็นเพียงจิตเท่านั้น[๒๕]

พวกเดียรถีย์ต่างก็กล่าวไว้ในคัมภีร์ของตนเกี่ยวกับผู้กระทำในฐานะเป็น "บุคคล" หรืออะไรบางอย่างที่เที่ยงแท้ถาวร พระชินเจ้าไม่ทรงยอมรับผู้กระทำในความหมายนี้ ดังนั้นพระองค์จึงตรัสถึงผู้กระทำในความหมายแบบโลกโวหารว่าเป็น "เพียงจิตเท่านั้น" [๒๖]

ท่านจันทรกีรติมองว่า พระพุทธเจ้าทรงแสดงเรื่องจิตตมาตรในท่ามกลางบริบททางสังคมที่เจ้าลัทธิสำนักต่างๆ กำลังถกเถียงกันเกี่ยวกับผู้กระทำ (กรฺตา) ที่เที่ยงแท้ถาวรที่ผู้คอยบงการอยู่เบื้องหลังพฤติกรรมต่างๆ ของมนุษย์ ดังจะเห็นได้จากพุทธพจน์ในลังกาวตารสูตรที่ว่า "บุคคล สันตติ ขันธ์ ปัจจัย อณู ประธาน อิศวร และผู้กระทำ เป็นสิ่งที่จิตเท่านั้นคิดปรุงแต่งขึ้นมา"[๒๗] ข้อความนี้ท่านจันทรกีรติ มองว่า เป็นเพียงคำที่พระพุทธเจ้าทรงนำมาใช้เพื่อปฏิเสธแนวคิดเรื่องผู้กระทำที่เที่ยงแท้ถาวรที่เจ้าลัทธิสำนักต่างๆ กำลังถกเถียงกันอยู่ จากนั้นพระองค์จึงโยงมาตรัสถึงจิตว่าเป็นผู้กระทำที่แท้จริง อย่างไรก็ตาม การตรัสว่าจิตเป็นผู้กระทำในที่นี้พระองค์ทรงใช้ในความหมายแบบสำนวนโวหารของชาวโลกเท่านั้น ไม่ได้หมายความว่าทรงปฏิเสธผู้กระทำที่เที่ยงแท้ถาวรแบบหนึ่งแล้วมายอมรับผู้กระทำที่เที่ยงแท้ถาวรอีกแบบหนึ่ง

(๔) **ข้อความแวดล้อมกับการตีความ :** การตีความนอกจากจะต้องเข้าใจสภาพแวดล้อมทางสังคมที่ข้อความนั้นๆ เกิดขึ้นแล้ว ยังต้องเข้าใจข้อความแวดล้อมอื่นๆ ในคัมภีร์ด้วย การตีความโดยไม่สนใจข้อความแวดล้อมมีโอกาสเกิดความผิดพลาดได้ง่ายๆ ตัวอย่างข้อความที่ว่า "ตานายแดงเจ็บ" คำว่า "ตา" ในที่นี้ บางคนอาจจะตีความว่าหมายถึงดวงตาของนายแดง หรือบางคนอาจจะตีความว่าหมายถึงตาที่เป็นสามีของยายนายแดงก็ได้ ท่านจันทรกีรติมองว่า ปัญหาความกำกวมในลักษณะนี้ ข้อความแวดล้อมสามารถบอกเราได้ว่าควรจะตีความอย่างไร ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า

---

[๒๔] คำว่า "**อภิมูขี**" มีชื่อเต็มว่า "อภิมูขีภูมิ" แปลตามศัพท์ว่า ภูมิของผู้มีหน้าเฉพาะ หรือภูมิของผู้มุ่งหน้าไป หมายถึง ภูมิของพระโพธิสัตว์ผู้มุ่งหน้าต่อการรู้ความจริงตามหลักปฏิจจสมุปบาท เป็นภูมิขั้นที่ ๖ ในจำนวนภูมิ ๑๐ ขั้นของพระโพธิสัตว์

[๒๕] **มัธยมกาวตาร** ๖.๘๔. อ้างใน C.W. Huntington, JR., **The Emptiness of Emptiness**, p. 167.

[๒๖] **มัธยมกาวตาร** ๖.๘๖. อ้างใน Ibid., p. 167.

[๒๗] **ลังกาวตารสูตร** อ้างใน Ibid., p. 247.

ถ้าพระพุทธเจ้าทรงต้องการปฏิเสธความมีอยู่ของรูปด้วยข้อความที่ว่า 'ไตรภูมิ เป็นเพียงจิตเท่านั้น' เหตุใดพระองค์จึงตรัสต่อมาอีกในพระสูตรเดียวกันนี้ว่า 'จิตตมาตรเกิดจากโมหะและกรรม'[๒๘]

ข้อความแวดล้อมในทัศนะของท่านจันทรกีรติ คือ "จิตตมาตรเกิดจากโมหะและกรรม" ท่านตั้งคำถามว่า ถ้าพระพุทธเจ้ามีพระประสงค์จะปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกด้วยข้อความที่ว่า "ไตรภูมิ เป็นเพียงจิตเท่านั้น" เพราะเหตุไรพระองค์จึงตรัสข้อความถัดมาว่าจิตเกิดจากโมหะและกรรม การที่ตรัสเช่นนี้เท่ากับทรงยอมรับโดยอ้อมว่ามีสิ่งอื่นๆ นอกเหนือไปจากจิตและเป็นเหตุปัจจัยให้จิตเกิดขึ้น สิ่งนั้นก็คือ โมหะ และ กรรม ท่านมองว่าข้อความนี้เป็นการแสดงปฏิจจสมุปบาทแบบย่อๆ เราสามารถแทนที่ได้ด้วยข้อความที่ว่า "เพราะอวิชชาเป็นปัจจัยสังขารจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี..." โมหะมีความหมายเท่ากับอวิชชา กรรมมีความหมายเท่ากับสังขาร และจิตตมาตรมีความหมายเท่ากับวิญญาณ เพราะความหลงไม่รู้จริง (โมหะ/อวิชชา) เราจึงคิดปรุงแต่งสร้างกรรมต่างๆ (กรรม/สังขาร) ไปตามการชักนำของความไม่รู้นั้น แล้วกรรมที่ทำลงไปก็ส่งผลให้เกิดจิตหรือวิญญาณ(จิตตมาตร) ตามคุณภาพของกรรมนั้นๆ โดยนัยนี้จึงสรุปได้ว่า จิตตมาตรไม่ใช่ความจริงที่มีอยู่เพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นตามกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยตามหลักปฏิจจสมุปบาท[๒๙]

(๕) **ทฤษฎีความสำคัญของจิต :** ท่านจันทรกีรติมองว่า เหตุผลที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงจิตตมาตร ไม่ใช่เพื่อปฏิเสธความมีอยู่ของอารมณ์ภายนอก แต่เพื่อเน้นย้ำความสำคัญของจิตในฐานะเป็นใหญ่ เป็นประธาน และเป็นตัวนำในกิจกรรมทุกอย่างของมนุษย์ ดังข้อความที่ว่า

> อุปมาเหมือนพระพุทธเจ้าผู้ทรงรู้ความจริงอย่างกว้างขวาง แต่ทรงได้รับการขนานนาม (สั้นๆ) ว่า "พุทธะ" พระสูตรนี้ (ลังกาวตารสูตร) ก็เช่นเดียวกัน ได้ใช้คำว่า "จิตตมาตร" สำหรับแทนข้อความ (เต็ม)ที่ว่า "จิตเท่านั้นเป็นใหญ่ในความหมายแบบโลกโวหาร" ความหมายในพระสูตรนี้ไม่ควรเข้าใจว่าเป็นการปฏิเสธความมีอยู่ของรูป[๓๐]

---

[๒๘] **มัธยมกาวตาร** ๖.๘๘. อ้างใน Ibid., p. 167.

[๒๙] สรุปความจากคัมภีร์ *มัธยมกาวตารภาษยะ* ดูเชิงอรรถที่ ๑๑๘ ใน Ibid., p. 238.

[๓๐] **มัธยมกาวตาร** ๖.๘๗. อ้างใน Ibid., p. 167.

แม้รูปจะมีอยู่จริงๆ แต่รูปก็ไม่ได้ทำหน้าที่เป็นผู้กระทำเหมือนจิต ดังนั้น ในการปฏิเสธความมีอยู่ของผู้กระทำอื่นๆ นอกจากจิต จึงไม่ได้หมายถึงการปฏิเสธรูป[๓๑]

ท่านจันทรกีรติมองว่า จิตตมาตร เป็นรูปแบบการใช้ถ้อยคำแบบสั้นๆ กระทัดรัด แต่มีความหมายกว้างขวางและลึกซึ้ง เหมือนคำว่า พุทธะ แม้จะเป็นคำที่สั้น แต่มีความหมายครอบคลุมคุณสมบัติทุกอย่างของพระพุทธเจ้า ดังนั้น จิตตมาตร จึงมีความหมายว่าจิตเท่านั้นเป็นใหญ่ เป็นประธาน และเป็นตัวนำในกิจกรรมทุกอย่างของมนุษย์[๓๒] การตีความของท่านจันทรกีรติตรงนี้สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องจิตในคัมภีร์ธรรมบทของนิกายเถรวาทที่ว่า

ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จด้วยใจ
ถ้าคนมีใจชั่ว ก็จะพูดชั่วหรือทำชั่วตามไปด้วย
เหมือนล้อที่หมุนไปตามรอยโคที่ลากเกวียน [๓๓]

ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จด้วยใจ
ถ้าคนมีใจดี ก็จะพูดดีหรือทำดีตามไปด้วย เพราะความดีนั้น
สุขย่อมติดตามเขาไป เหมือนเงาติดตามตัวเขา ฉะนั้น[๓๔]

(๖) **กุศโลบายในการแสดงธรรม :** ท่านจันทรกีรติยอมรับเหมือนกันว่า มีข้อความในคัมภีร์บางแห่งสามารถตีความได้ว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกจริงๆ อย่างที่นิกายโยคาจารเข้าใจ แต่การปฏิเสธนี้ไม่ใช่เพื่อยืนยันว่าจิตเท่านั้นมีอยู่ เป็นเพียงกุศโลบายในการแสดงธรรมให้สอดคล้องกับอุปนิสัยของผู้ฟังเท่านั้น ดังข้อความที่ว่า

ในบางพระสูตรพระพุทธเจ้าตรัสว่า อารมณ์ภายนอกไม่ได้มีอยู่ และว่าจิตเท่านั้นปรากฏเป็นอารมณ์หลากหลาย ข้อความนี้มีพระประสงค์ที่จะปฏิเสธรูปสำหรับบุคคลผู้มีความยึดมั่นถือมั่นในรูปเท่านั้น นี้เป็นคำสอนประเภทเนยารถะ[๓๕]

---

[๓๑] **มัธยมกาวตาร** ๖.๙๐. อ้างใน Ibid., pp. 167-168.

[๓๒]Robert F. Olson, "Candrakīrti's Critique of **Vijñānavāda**," **Philosophy East and West**, Vol. 24 No. 4 (1977), p. 409.

[๓๓]ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๑/๒๓.

[๓๔]ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๒/๒๔.

[๓๕]**มัธยมกาวตาร** ๖.๙๔. อ้างใน C.W. Huntington, JR., **The Emptiness of Emptiness**, p. 168.

> พระพุทธเจ้าทั้งหลายทรงแสดงว่า เมื่ออารมณ์แห่งการรับรู้ได้รับการปฏิเสธแล้ว การปฏิเสธผู้รับรู้ก็อาจสำเร็จได้ง่ายๆ ด้วยเหตุผลนี้เองจึงทรงเริ่มต้นด้วยการปฏิเสธอารมณ์แห่งการรับรู้[๓๖]

ในทัศนะของท่านจันทรกีรติ พระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรมแบบค่อยเป็นค่อยไปโดยคำนึงถึงความเหมาะกับอุปนิสัยของผู้ฟังเป็นสำคัญ โดยท่านอ้างข้อความในลังกาวตารสูตรที่ว่า "นายแพทย์จัดยารักษาคนไข้ฉันใด พระพุทธเจ้าก็ทรงสอนจิตตมาตรแก่สัตว์ทั้งหลายฉันนั้นเหมือนกัน"[๓๗] พระประสงค์ของพระพุทธเจ้าในการปฏิเสธความมีอยู่ของรูปหรือโลกภายนอก ก็เพื่อที่จะให้ผู้ฟังปล่อยวางความยึดมั่นถือมั่นในรูปเป็นเบื้องต้นก่อน ซึ่งเป็นของที่หยาบและปล่อยวางได้ง่าย เมื่อผู้ฟังปล่อยวางสิ่งที่เป็นรูปธรรมได้แล้ว ก็เป็นพื้นฐานในการที่จะแสดงถึงความไม่มีอยู่จริงของจิต เพื่อให้ปล่อยวางความยึดมั่นถือมั่นในจิตต่อไป[๓๘] แนวคิดของท่านจันทรกีรติตรงนี้น่าจะได้รับอิทธิพลจากท่านนาคารชุน ผู้เป็นอาจารย์ ซึ่งท่านกล่าวไว้ในคัมภีร์รัตนาวลีที่ว่า

> นักไวยากรณ์เริ่มต้นด้วยการสอนให้อ่านตัวอักษรฉันใด พระพุทธเจ้าก็ฉันนั้น ทรงแสดงธรรมที่ผู้ฟังจะสามารถเข้าใจได้ง่าย บางคนทรงสอนธรรมเพื่อให้ละบาป บางคนทรงสอนธรรมเพื่อให้บำเพ็ญบุญ บางคนทรงธรรมแบบทวิภาวะ บางคนทรงสอนธรรมแบบอทวิภาวะ บางคนทรงสอนธรรมขั้นลึกซึ้ง เมื่อเข้าใจแก่นแห่งศูนยตาแล้ว ชื่อว่าเป็นมรรคาแห่งการบรรลุอนุตตรโพธิญาณ[๓๙]

ท่านนาคารชุนมองว่า ความแตกต่างทางด้านอุปนิสัยของผู้ฟังคือเหตุผลว่าทำไมพระพุทธเจ้าจึงทรงแสดงธรรมให้แตกต่างหลากหลาย ผู้ฟังบางกลุ่มเหมาะสมกับคำสอนแบบมีตัวฉัน-ของฉัน (ทวิภาวะ) บางกลุ่มเหมาะสมกับคำสอนแบบไม่มีตัวฉัน-ของฉัน(อทวิภาวะ) ถ้าเราตีความคำสอนลักษณะอย่างนี้ตามตัวอักษรโดยไม่ทราบเจตนารมณ์ในการสอน แน่นอนว่าคำสอนของพระพุทธเจ้าจะต้องขัดแย้งกันเองอย่างแน่นอน ด้วยเหตุนี้ ในการตีความคำสอนใดๆ ก็ตาม เราต้องระลึกไว้เสมอว่า คำสอนที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกันเองนั้น เป็นความขัดแย้งในระดับพื้นผิวหรือเปลือกนอกเท่านั้น เพราะไม่ว่าพระพุทธเจ้าจะแสดงธรรมในรูปแบบใดก็ตาม ในท้ายที่สุดแล้วก็ทรงมุ่งให้ผู้ฟังเข้าใจความจริงสุดท้ายอย่างเดียวกัน นั่นคือ ศูนยตา

---

[๓๖] **มัธยมกาวตาร** ๖.๙๖. อ้างใน Ibid., p. 168.

[๓๗] **ลังกาวตารสูตร** อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., "Interpretation of the Mahāyāna Sūtras", p. 55.

[๓๘] Robert F. Olson, "Candrakīrti's Critique of Vijñānavāda", p. 409.

[๓๙] **รัตนาวลี** อ้างใน Donald S. Lopez, Jr., ed., **Buddhist Hermeneutics,** p. 2.

(๗) **ภาษาคัมภีร์ ๒ ประเภท :** ท่านจันทรกีรติมองว่า ภาษาคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนามี ๒ ประเภท คือ (๑) ภาษาแบบ**นีตารถะ** (บาลี=นีตัตถะ)[๔๐] หมายถึง ภาษาที่มีความหมายตรงตามตัวอักษร ไม่ต้องมีการตีความอีก ได้แก่ ภาษาสำหรับสื่อความจริงปรมัตถ์ เช่น ศูนยตา อนัตตา (๒) ภาษาแบบ**เนยารถะ** (บาลี=เนยยัตถะ)[๔๑] หมายถึง ภาษาที่ยังต้องมีการตีความ ไม่สามารถยึดเอาความหมายตามตัวอักษรได้ ได้แก่ ภาษาสำหรับชื่อความจริงแบบสมมติ เช่น คำว่า สัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา ดังที่ท่านจันทรกีรติกล่าวไว้ว่า

> ในความจริงระดับโลกีย์ (เลากิกตัตตวะ) ขันธ์ ๕ ถูกยึดถือตามความเคยชินว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่ แต่ขันธ์เหล่านั้นหาได้ปรากฏแก่พระโยคีผู้มีปัญญารู้ความจริงไม่[๔๒]

> บุคคลเมื่อจะตีความข้อความ (จิตตมาตร) จะต้องดำเนินทางที่ว่า พระสูตรทั้งหลายที่ว่าด้วยเรื่องศูนยตา จะต้องเข้าใจในความหมายแบบนีตารถะ ส่วนข้อความแบบเนยารถะที่กล่าวถึงเรื่องอื่นนอกเหนือไปจากความจริง(ปรมัตถ์) จะต้องได้รับการตีความด้วยการพิจารณาอย่างรอบคอบ[๔๓]

จากข้อความที่ยกมาจะเห็นว่า เกณฑ์สำหรับวินิจฉัยภาษา ๒ ประเภทในทัศนะของท่านจันทรกีรติ ก็คือ ข้อความใดก็ตามที่กล่าวถึงความมีอยู่ (อัตถิตา)หรือไม่มีอยู่ (นัตถิตา) ของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ข้อความนั้นถือว่าเป็นภาษาประเภทเนยารถะ ส่วนข้อความที่กล่าวถึงเรื่องศูนยตาที่ปราศจากทั้งความมีอยู่และไม่มีอยู่ถือว่าเป็นภาษาประเภทนีตารถะ เมื่อคำว่าจิตตมาตรเป็นภาษาที่กล่าวถึงความมีอยู่ของจิต จึงจัดอยู่ในภาษาประเภทเนยารถะตามเกณฑ์วินิจฉัยดังกล่าวนี้

(๘) **การตีความเกินหลักฐาน :** อีกประเด็นหนึ่งที่ท่านจันทรกีรติยกขึ้นมาวิจารณ์ คือ การตีความเกินหลักฐานหรือเกินจากข้อมูลที่มีอยู่ เช่น เวลาใครยืนยันความมีอยู่ของสิ่ง **ก** ก็ไปสรุปเอาเองว่าเขาปฏิเสธความมีอยู่ของสิ่ง **ข** หรือเวลาใครปฏิเสธความมีอยู่ของสิ่ง **ก** ก็ไปสรุปเอาเองว่าเขายืนยันความมีอยู่ของสิ่ง **ข** ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า

---

[๔๐] คำว่า “**นีตารถะ**” เป็นภาษาสันสกฤต ตรงกับภาษาบาลีว่า “นีตัตถะ” นักวิชาการต่างประเทศมักแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า “direct meaning” บ้าง “precise meaning” บ้าง “definitive meaning” บ้าง

[๔๑] คำว่า “**เนยารถะ**” ตรงกับภาษาบาลีว่า “เนยยัตถะ” แปลเป็นภาษาอังกฤษว่า “indirect meaning” บ้าง “interpretable meaning” บ้าง “non-definitive meaning” บ้าง และ “a meaning to be determined” บ้าง

[๔๒] **มัธยมกาวตาร** ๖.๔๑ อ้างใน C.W. Huntington, JR., **The Emptiness of Emptiness**, p. 168.

[๔๓] **มัธยมกาวตาร** ๖.๔๗. อ้างใน Ibid., p. 168.

ถ้าหากรูปไม่มีอยู่ ก็ไม่จำเป็นต้องไปยึดความมีอยู่ของจิต และถ้าหากจิตมีอยู่ ก็ไม่จำเป็นต้องไปยึดความไม่มีอยู่ของรูป พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธ(ความมีอยู่)ของสองสิ่งนี้ไว้ในคัมภีร์ปรัชญาปารมิตา ส่วนในคัมภีร์ฝ่ายอภิธรรม พระองค์ทรงยืนยัน(ความมีอยู่)ของสองสิ่งนี้[๔๔]

ในทัศนะของท่านจันทรกีรติ การที่พระพุทธเจ้าตรัสยืนยันว่าจิตเท่านั้นมีอยู่ ไม่ได้หมายความว่าพระองค์ทรงปฏิเสธความมีอยู่ของรูป หรือถ้าพระองค์ตรัสปฏิเสธว่ารูปไม่มีอยู่ ก็ไม่หมายความว่าพระองค์ทรงยอมรับความมีอยู่ของจิต เพราะการตีความแบบนี้นอกจากจะไม่สอดคล้องกับหลักทางสายกลางของพระพุทธศาสนาแล้ว และยังเอนเอียงเข้าหาสุดโต่งด้านใดด้านหนึ่งระหว่าง ความมี (อัตถิตา) กับ ความไม่มี (นัตถิตา)อีกด้วย หลักทางสายกลางจะต้องว่างหรือศูนย์ทั้งจากความมีและความไม่มี อีกประการหนึ่ง พระพุทธเจ้าได้ตรัสยืนยันความมีอยู่ของทั้งจิตและรูปไว้ในคัมภีร์อภิธรรมของฝ่ายหีนยาน และตรัสปฏิเสธความมีอยู่ของทั้งจิตและรูปในคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาของฝ่ายมหายาน ถ้าเราตีความคำว่า จิตตมาตร ว่าหมายถึงการยืนยันความมีอยู่ของจิตและปฏิเสธความมีอยู่ของรูป คำสอนของพระพุทธเจ้าที่ปรากฏในคัมภีร์เหล่านี้จะต้องเกิดความขัดแย้งกันเองอย่างแน่นอน ดังนั้น วิธีหลีกเลี่ยงความขัดแย้งเราต้องตีความโดยโยงไปหาแนวคิดเรื่องภาษาคัมภีร์ ๒ ประเภทและกุศโลบายในการแสดงธรรมของพระพุทธเจ้าดังที่กล่าวมาแล้ว และในขั้นสุดท้ายหรือขั้นปรมัตถสัจจะ การตีความจะต้องให้พ้นกรอบแห่งความมีและความไม่มีโดยโยงไปหาแนวคิดเรื่อง ศูนยตา

(๔) **เหตุผลเพื่อการปฏิบัติ :** แม้นิกายมาธยมกจะปฏิเสธว่า สรรพสิ่งไม่ได้มีอยู่จริงหรือศูนย์ในระดับปรมัตถสัจจะ (ultimate truth) แต่ก็ให้ความสำคัญและยอมรับความมีอยู่ของสรรพสิ่งในระดับสมมติสัจจะ (conventional truth) โดยสัจจะ ๒ อย่างนี้มีความสัมพันธ์กันในแง่ที่ว่า "สมมติสัจจะเป็นวิถีทาง ปรมัตถสัจจะเป็นเป้าหมาย บุคคลผู้ไม่เข้าใจความแตกต่างระหว่างสัจจะสองอย่างนี้ ย่อมเดินตามทางที่ตนคิดขึ้นอย่างผิดๆ"[๔๕] การปฏิบัติธรรมจะประสบความสำเร็จไม่ได้ถ้าเราไม่เริ่มต้นด้วยการยอมรับความจริง ๒ ระดับนี้ ท่านจันทรกีรติวิจารณ์ว่า ในระดับสมมติสัจจะ นิกายโยคาจารผิดพลาดตรงที่ไม่ยอมรับความมีอยู่ของโลกภายนอก ขณะเดียวกันในระดับปรมัตถสัจจะก็ผิดพลาดอีกตรงที่ยอมรับความมีอยู่ของจิตเพียงอย่างเดียว "บุคคลผู้เดินออกนอกมรรคาที่อาจารย์นาคารชุนเคยเดิน ไม่มีทางที่จะได้พบสันติ พวกเขาได้เบี่ยงเบนออกจาก

[๔๔] **มัธยมกาวตาร** ๖.๙๒. อ้างใน Ibid., p.168.

[๔๕] **มัธยมกาวตาร** ๖.๘๐. อ้างใน Ibid., p. 167.

สมมติสัจจะและปรมัตถสัจจะ ดังนั้น จึงไม่อาจเข้าถึงความหลุดพ้นได้"[๔๖] นอกจากนั้น ท่านยังได้อ้างพุทธพจน์ที่ว่า "แม้โลกจะขัดแย้งกับเรา แต่เราก็ไม่ขัดแย้งกับโลก สิ่งใดที่ชาวโลกยอมรับกันว่า **มี** เราก็ยืนยันสิ่งนั้นว่า **มี** สิ่งใดที่ชาวโลกยอมรับกันว่า **ไม่มี** เราก็ยืนยันสิ่งนั้นว่า **ไม่มี**"[๔๗] นี้คือข้อความที่ท่านมองว่า แม้พระพุทธเจ้าก็ทรงยอมรับความมีอยู่และไม่มีอยู่ของสรรพสิ่งในระดับสมมติสัจจะเหมือนกัน อย่างไรก็ตาม ท่านจันทรกีรติเน้นย้ำว่า ความมีอยู่ของสรรพสิ่งในทัศนะของนิกายมาธยมกแตกต่างจากความมีอยู่แบบ "ปรตันตรภาวะ" ในทัศนะของนิกายโยคาจาร ดังข้อความที่ว่า

> ทัศนะเรื่องสมมติสัจจะของพวกเราแตกต่างจากทัศนะเรื่องปรตันตรภาวะของพวกท่าน ด้วยยึดหลักความจริงแบบโลกีย์นี้เอง พวกเราจึงกล่าวว่า "แม้สรรพสิ่งจะไม่มีอยู่ แต่มันก็มีอยู่" หลักนี้ถูกกำหนดขึ้นด้วยความมุ่งหมายเฉพาะ[๔๘]

ทัศนะเรื่องสมมติสัจจะ ของนิกายมาธยมก เป็นเพียงการยอมรับความมีอยู่ของสรรพสิ่งตามบัญญัติของชาวโลกเท่านั้น ซึ่งแตกต่างจากทัศนะของนิกายโยคาจารเรื่องปรตันตรภาวะ ที่ยอมรับความมีอยู่ของจิตเพียงอย่างเดียวแล้วปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอก ทัศนะแบบนี้จะก่อให้เกิดปัญหาในการปฏิบัติธรรม เพราะเท่ากับเป็นการปฏิเสธหนทางไปสู่ความหลุดพ้น ดังนั้นเพื่อให้การปฏิบัติธรรมเป็นไปได้ "แม้สรรพสิ่งจะไม่มีอยู่" ในความหมายระดับปรมัตถสัจจะ แต่เราก็ต้องยอมรับว่า "มันก็มีอยู่" ในความหมายระดับสมมติสัจจะ[๔๙] ท่านสองขะปะ(Tsong kha pa) พระอรรถกถาจารย์ชาวทิเบต อธิบายว่า การที่เราต้องยอมรับความมีอยู่ของสรรพสิ่งแบบสมมติมีเหตุผล ๓ ประการ คือ (๑) เพราะมีความจำเป็น (๒) เพราะเป็นวิธีการจูงใจให้คนหันออกจากทิฏฐิทั้งหลาย และ (๓) เพราะเป็นหนทางสู่ความเข้าใจความจริงแบบค่อยเป็นค่อยไป[๕๐]

กล่าวโดยสรุป ทั้งเหตุผลโต้แย้งและเหตุผลสนับสนุนการตีความเรื่องจิตตมาตรของท่านจันทรกีรติ ผู้วิจัยมองว่า มีเหตุผลหลายประการน่ารับฟังมากและยากต่อการหาเหตุผลมา

---

[๔๖] **มัธยมกาวตาร** ๖.๗๙. อ้างใน Ibid., pp. 166-167.

[๔๗] ข้อความนี้ท่านจันทรกีรติอ้างจากสัมธินิรโมจนสูตร ซึ่งตรงกับคัมภีร์พระไตรปิฎกของเถรวาท (สํ.ข. (ไทย) ๑๗/๙๔/๑๗๘) อ้างใน Ibid., p. 67.

[๔๘] **มัธยมกาวตาร** ๖.๘๑. อ้างใน Ibid., p. 16

[๔๙] ดูเพิ่มเติมใน Robert F. Olson, "Candrakīrti's Critique of Vijñānavāda", p. 410.

[๕๐] อ้างใน C.W. Hutington, JR., **The Emptiness of Emptiness**, p. 247. ท่านสองขะปะ มีชีวิตอยู่ในพุทธศตวรรษที่ ๒๐ สังกัดนิกายเกลุคปะ หรือนิกายหมวกเหลือง มีบทบาทในการปฏิรูปพระพุทธศาสนาในทิเบตให้หมดจดจากความเชื่องมงายต่างๆ

หักล้าง แกนกลางของการโต้แย้งอยู่ที่การหาเหตุผลมาพิสูจน์ให้เห็นว่า นิกายโยคาจารตีความคำว่า จิตตมาตร ผิดพลาดอย่างไร และหาเหตุผลมาสนับสนุนว่า การตีความที่ถูกต้องควรจะเป็นอย่างไร อย่างไรก็ตาม วิธีการตีความของท่านอาจถูกแย้งได้ว่า ขาดความเป็นกลาง (bias) ทางวิชาการ เพราะสร้างขึ้นมาจากข้อสมมติฐานเบื้องต้น (assumption) ของนิกายมาธยมกที่ท่านสังกัดอยู่ สำหรับคนที่มีฐานความเชื่อบางอย่างอยู่ในใจ ถือว่าเป็นเรื่องธรรมดาที่จะต้องปฏิเสธความเชื่ออะไรก็ตามที่เห็นว่าไม่สอดคล้องกับความเชื่อเดิมที่ตนยึดถืออยู่ นอกจากนั้น เมื่อประเมินความน่าเชื่อถือของข้อมูลหลักฐานที่ท่านยกมาโต้แย้ง อาจถูกตั้งคำถามได้ว่าเป็นการเลือกยกมาเฉพาะข้อความที่เป็นประโยชน์แก่ฝ่ายตนหรือที่เป็นจุดอ่อนฝ่ายตรงข้ามหรือไม่ ข้อความที่ยกมาถือว่าเป็นตัวแทนแนวคิดของฝ่ายที่ถูกโต้แย้งได้ทั้งหมดหรือไม่ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ท่านจันทรกีรติอาจแย้งกลับได้เช่นกันว่า การตีความของท่านไม่ได้ตั้งอยู่บนฐานความคิดของนิกายมาธยมกเพียงอย่างเดียว พุทธพจน์ที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในพระสูตรต่างๆ ล้วนแต่สนับสนุนการตีความของท่านไม่ว่าจะเป็นทศภูมิกสูตร ลังกาวตารสูตร และคาถาธรรมบท เป็นต้น

๒.๒ การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา

คำว่า การตีความแบบ "จิตนิยมทางอภิปรัชญา" ในที่นี้ ผู้วิจัยใช้ในความหมายกว้างๆ หมายเอาวิธีการตีความใดๆ ก็ตามที่นำไปสู่ข้อสรุปที่ว่านิกายโยคาจารยอมรับความจริงสูงสุดหรือความจริงทางอภิปรัชญาว่ามีเพียงอย่างเดียวเท่านั้น คือ "จิต" โลกภายนอกไม่มีอยู่จริง หรือถ้าจะมีก็เป็นเพียงมายาภาพ (illusion) ที่จิตสร้างขึ้นเท่านั้น กลุ่มนักวิชาการที่ยึดการตีความแบบนี้ส่วนใหญ่มีภูมิหลังการศึกษาทางด้านปรัชญาตะวันตกและปรัชญาพราหมณ์-ฮินดูของอินเดีย ถือว่าเป็นรูปแบบการตีความกระแสหลักที่ยึดถือกันมานานในแวดวงการศึกษาพระพุทธศาสนาในเชิงปรัชญาทั้งในประเทศตะวันตกและอินเดีย ซึ่งการตีความแบบนี้นักวิชาการแต่ละท่านอาจใช้คำเรียกแตกต่างกันบ้าง เช่น "เอกนิยมทางวิญญาณ" (Spiritual Monism) "เอกจิตนิยม" (Monistic Idealism) "จิตนิยมสัมบูรณ์" (Absolute Idealism) "จิตนิยมทางอภิปรัชญา" (Metaphysical Idealism) หรือ "จิตนิยมเลอเลิศ" (Idealism par excellence) แต่โดยสาระสำคัญแล้วไม่แตกต่างกัน คือ มองว่า จิตเป็นความจริงสูงสุดที่มีอยู่เพียงอย่างเดียวในทัศนะของนิกายโยคาจาร

กลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบ "จิตนิยมทางอภิปรัชญา" ส่วนใหญ่จะตั้งอยู่บนฐานของกรอบแนวคิดที่ว่า พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของทุกศาสนามีลักษณะคล้ายคลึงกัน โดยเฉพาะศาสนาแบบเทวนิยม (Theism) กล่าวคือเริ่มต้นจากความเชื่อว่ามีเทพเจ้าประจำธรรมชาติหลายองค์ (Polytheism) แล้วพัฒนาไปสู่ความเชื่อว่ามีเทพเจ้าผู้ใหญ่อยู่เพียงองค์เดียว(Monotheism) เมื่อนักวิชาการกลุ่มนี้ได้เข้ามาศึกษาพระพุทธศาสนา กรอบความคิดดังกล่าวนี้ได้เข้ามามีอิทธิพลต่อ

การแบ่งช่วงประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่เนื่องจากพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแบบอเทวนิยม (Atheism) คือไม่เชื่อในอำนาจของเทพเจ้า นักวิชาการกลุ่มนี้จึงเปลี่ยนมาศึกษาพัฒนาการของความเป็นจริง (reality) แทน แต่ก็ยังคงรักษาตัวแบบหรือกรอบแนวคิดแบบเดิมไว้ คือมองว่าพระพุทธศาสนาได้พัฒนาจากทัศนะที่ว่าความเป็นจริงมีหลากหลาย (Pluralism) ไปสู่ทัศนะที่ว่า ความเป็นจริงมีหนึ่งเดียว (Monism) ต่อไปนี้คือตัวอย่างนักวิชาการที่ตีความตามแนวทางนี

๒.๒.๑ การตีความของ ธีโอดอร์ เชอร์บัตสกี

เชอร์บัตสกี (Theodor Stcherbatsky) มองว่า พัฒนาการของแนวคิดทางพุทธปรัชญาในอินเดียออกเป็น ๓ ยุค ดังนี้[๕๑]

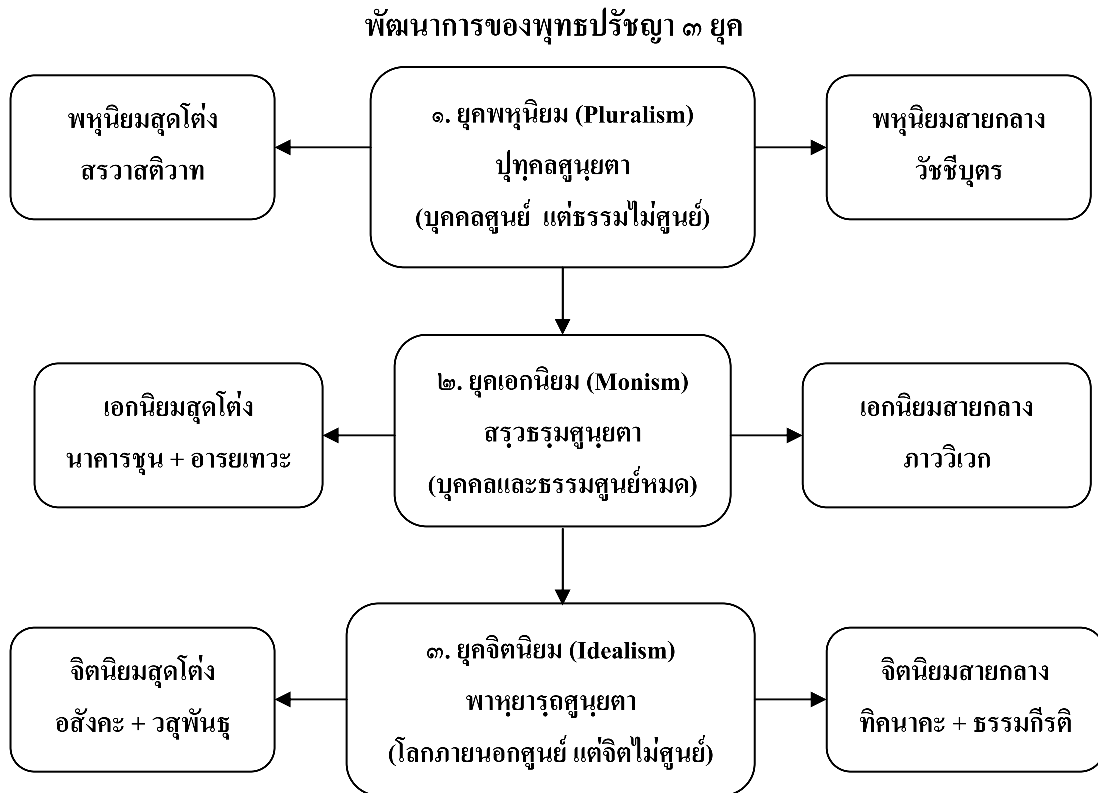
๑) **ยุคพหุนิยม** (Pluralism) ยุคนี้มีความเชื่อว่า “สิ่งทั้งปวงมีอยู่” (สรฺวํ อสฺติ) ความเปลี่ยนแปลงของสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นเพียงระดับปรากฏการณ์ (phenomena/appearance) หรือระดับเปลือกนอกเท่านั้น ส่วนที่เป็นแก่นสารหรือเนื้อแท้ที่เรียกว่า “สวภาวะ/สภาวะ” (Self-Nature) หาได้เปลี่ยนแปลงไม่ สวภาวะนี้ในอดีตเคยดำรงอยู่อย่างไร ปัจจุบันก็ดำรงอยู่อย่างนั้น และจะดำรงอยู่เช่นเดิมต่อไปในอนาคต นิกายที่มีแนวคิดแบบนี้มี ๒ นิกาย คือ (๑) **สรวาสติวาท** มีแนวคิดแบบพหุนิยมสุดโต่ง (extreme) และ (๒) **วัชชีบุตร** มีแนวคิดแบบพหุนิยมสายกลาง (moderate)

๒) **ยุคเอกนิยม** (Monism) ยุคนี้เกิดขึ้นจากการปฏิเสธแนวคิดแบบพหุนิยมของยุคแรกแล้วสร้างแนวคิดแบบใหม่ขึ้นมา คือ มีความเชื่อว่า “สิ่งทั้งปวงศูนย์” (สรฺวํ ศูนฺยมฺ) สิ่งทั้งปวงไม่ว่าจะเป็นรูปธรรมหรือนามธรรมเมื่อมองโดยปรมัตถ์แล้วถือว่าไม่มีอยู่จริง หรือศูนย์หมด นิกายสำคัญของยุคนี้ ได้แก่ นิกายมาธยมก แบ่งเป็น ๒ สาย คือ (๑) **ปราสังคิกะ** สายนี้มีแนวคิดแบบเอกนิยมสุดโต่ง คณาจารย์คนสำคัญคือท่านนาคารชุน และท่านอารยเทวะ และ (๒) **สวาตรันติกะ** สายนี้มีแนวคิดแบบเอกนิยมสายกลาง คณาจารย์คนสำคัญ คือ ท่านภาววิเวก

๓) **ยุคจิตนิยม** (Idealism) ยุคนี้เกิดจากการปฏิเสธแนวคิดของยุคที่ ๑ และยุคที่ ๒ แล้วสร้างทางเลือกที่ ๓ ขึ้นมา คือ มีความเชื่อว่า ความเป็นจริงไม่ได้มีอยู่อย่างหลากหลายและไม่ได้ศูนย์ไปเสียทั้งหมด หากแต่ความเป็นจริงมีเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้น คือ จิต (Mind-Only) สิ่งที่ศูนย์คือโลกภายนอก (พาหยารถศูนยตา) ต่างหาก สิ่งที่เรารับรู้ภายนอกเป็นเพียงการปรากฏตัวของจิตเท่านั้น นิกายสำคัญของยุคนี้ คือ โยคาจาร แบ่งออกเป็น ๒ สาย คือ (๑) **อาคมานุสารี** สายนี้มี

[๕๑] Th.Stcherbatsky, **Buddhist Logic**, Vol.1, (Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1994), pp. 3-4.

แนวคิดแบบจิตนิยมสุดโต่ง คณาจารย์คนสำคัญคือท่านอสังคะ และท่านวสุพันธุ และ (๒) **นยายวาที** สายนี้มีแนวคิดแบบจิตนิยมสายกลาง คณาจารย์คนสำคัญคือ ท่านทินนาคะ และท่านธรรมกีรติ



เชอร์บัตสกีมองว่า พัฒนาการของแนวคิดทางพุทธปรัชญา ๓ ยุคนี้ เกิดขึ้นจากการโต้แย้งแนวคิดเดิมแล้วสร้างแนวคิดใหม่ขึ้นมาตามกฎปฏิพัฒนาการ (Dialectic) ของเฮเกล (Hegel) กล่าวคือ เริ่มแรกจะมีแนวคิดอย่างใดอย่างหนึ่งเป็นฐาน(Thesis) อยู่ก่อน แล้วเกิดมีแนวคิดใหม่มาโต้แย้ง (antithesis) จากนั้นจึงเกิดการสังเคราะห์แนวคิดใหม่ขึ้นมา (synthesis) ดังข้อความที่ว่า

> นิกายโยคาจารได้ปฏิเสธแนวคิดแบบสัมพัทธนิยมสากล (ปฏิจจสมุปบาท) ของนิกายมาธยมก และแนวคิดแบบพหุนิยมของนิกายหีนยาน แล้วจึงสร้างแนวคิดแบบเอกทางวิญญาณ (Spiritual Monism) ของตนขึ้นมา โดยแยกให้เห็นความแตกต่างระหว่างปรากฏการณ์ (Appearance) กับความเป็นจริง (Reality) ถือว่าความจริงสูงสุดระดับโลกุตระก็คือ วิชญัปติมาตรตา (Pure Spirit) เหมือนแนวคิดแบบจิตสัมบูรณ์ (Absolute Idea) ของเฮเกล [๕๒]

---

[๕๒] Th.Stcherbatsky, **Madhyānta-vibhańga**, (Calcutta: Indian Studies, 1971), pp. 7-8.

ในทัศนะของเชอร์บัตสกี นิกายโยคาจารไม่เห็นด้วยกับนิกายมาธยมกที่อธิบายปฏิจจสมุปบาทแบบสุดโต่งจนเกินไป โดยมองว่าสรรพสิ่งไม่ว่าจะเป็นนามธรรมหรือรูปธรรมล้วนศูนย์ทั้งหมด (สรฺวํ ศูนฺยมฺ) ในขณะเดียวกันก็ไม่เห็นด้วยกับนิกายหีนยาน (สรวาสติวาท+วัชชีบุตร) ที่อธิบายความมีอยู่ของสรรพสิ่งแบบสุดโต่งจนเกินไป โดยมองว่าสรรพสิ่งมีแก่นสาร(สวภาวะ/Self-nature) ที่เที่ยงแท้ถาวรไม่เปลี่ยนแปลง แก่นสารนี้ในอดีตเคยมีอยู่อย่างไร ปัจจุบันก็มีอยู่อย่างนั้น และจะมีอยู่ต่อไปในอนาคต ความเป็นไปตามกฎไตรลักษณ์เกิดขึ้นจริง แต่ก็เกิดขึ้นในระดับปรากฏการณ์ภายนอกของสรรพสิ่งเท่านั้น หลังจากปฏิเสธทัศนะสุดโต่งของสองนิกายนี้แล้ว นิกายโยคาจารจึงได้สร้างทัศนะแบบเอกนิยมทางวิญญาณของตนเองขึ้นมา โดยมองว่า โลกแห่งปรากฏการณ์ที่เรารับรู้ทางประสาทสัมผัสไม่มีอยู่จริง เป็นเพียงมายาภาพที่จิตสร้างขึ้นเท่านั้น จิตเท่านั้นเป็นความจริงสูงสุดระดับโลกุตระเพียงอย่างเดียว (Transcendent Absolute Reality) ซึ่งนิกายโยคาจารเรียกว่า “วิชญัปติมาตรตา” คล้ายกับแนวคิดเรื่องจิตสัมบูรณ์ของเฮเกล

นอกจากนั้น ในงานแปลคัมภีร์มัธยานตวิภังค์ (บางท่านเรียกว่า มัธยานตวิภาค) ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นผลงานของท่านไมเตรยนาถ[๕๓] ผู้ก่อตั้งนิกายโยคาจาร เชอร์บัตสกี ได้แบ่งเนื้อหาของคัมภีร์นี้ออกเป็น ๓ ส่วนหลักๆ ดังนี้

ก. ผู้สร้างที่เป็นองค์สากล : เชอร์บัตสกีมองว่า คัมภีร์มัธยานตวิภังค์เริ่มต้นด้วยการเสนอแนวคิดเรื่องจิตบริสุทธิ์ (Pure Spirit) ในฐานะผู้สร้างที่เป็นองค์สากล (Universal Constructor) ดังคำแปลภาษาอังกฤษของโศลกต่อไปนี้

> อภูตปริกลฺโป’สฺติ ทฺวยํ ตตฺร น วิทฺยเต/
> ศูนฺยตา วิทฺยเต ตฺวตฺร ตสฺยามปิ ส วิทฺยเต//
>
> The Universal Constructor of phenomena exists !
> (but he himself) does not contain any division in two parts,
> (the apprehended and the apprehending).
> The Absolute, however, is contained in him,
> and in the Absolute again he is included.[๕๔]

---

[๕๓] ท่านไมเตรยนาถ มีชีวิตอยู่ราวพุทธศตวรรษที่ ๘-๑๐ เป็นผู้ก่อตั้งนิกายโยคาจาร

[๕๔] **มัธยานตวิภาค** อ้างใน Th.Stcherbatsky, **Madhyānta-vibhańga**, p. 38. ภาษาอังกฤษข้างต้นแปลเป็นไทยได้ว่า

จะเห็นว่า คำว่า "อภูตปริกลฺโป" เชอร์บัตสกี แปลว่า "ผู้สร้างปรากฏการณ์ที่เป็นองค์สากล" ทั้งที่เมื่อดูตามรูปศัพท์ควรจะแปลว่า "การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริง" (false ideation/ the imagination of the unreal) นอกจากนั้น ยังแปลคำว่า "ศูนฺยตา" ว่า "สิ่งสัมบูรณ์" (the Absolute) ทั้งที่เมื่อดูตามรูปศัพท์ควรจะแปลว่า "ความว่าง" (emptiness) โดยความหมายก็คือ "ผู้สร้างที่เป็นองค์สากล" หรือจิตบริสุทธิ์ เป็นสิ่งที่มีอยู่จริง เป็นผู้สร้างโลกแห่งปรากฏการณ์หรือโลกแห่งทวิภาวะอันเป็นมายาภาพที่ไม่มีอยู่จริงขึ้นมา แต่ตัวผู้สร้างเองเป็นสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) อันไม่มีการแบ่งแยกเป็นทวิภาวะบรรจุอยู่ภายใน

ข. **ลักษณะของผู้สร้างที่เป็นองค์สากล** : เชอร์บัตสกีมองว่า แนวคิดเรื่องไตรสวภาวะ ที่ปรากฏในคัมภีร์มัธยานตวิภังค์ เป็นแนวคิดที่แสดงถึงลักษณะ ๓ ด้านของผู้สร้างที่เป็นองค์สากลเดียวกัน ดังคำแปลภาษาอังกฤษของโศลกต่อไปนี้

กลฺปิตะ ปรตนฺตรศฺจ ปรินิษฺปนฺน เอว จ /
อรฺถาทาภูตกลฺปาจฺจ ทฺวยาภาวาจฺจ เทศิตาะ //

As an objective (part) it is totally imagined,
as the Constructor of that thing imagined it is (reality) interdependent,
and as the merger of the subject with the object
it is called (the Absolute) the non plus ultra of Reality.[๕๕]

ลักษณะ ๓ อย่างของผู้สร้างที่เป็นองค์สากลตามการตีความของเชอร์บัตสกี ก็คือ (๑) **กัลปิตะ** (Objective Part) หมายถึง ส่วนที่ปรากฏออกมาเป็นสรรพสิ่งในโลกภายนอก ถือว่าเป็นมายาภาพที่ไม่มีค่าความจริงอยู่เลย เพราะเป็นสิ่งที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นล้วนๆ (๒) **ปรตันตระ** (Constructor) หมายถึง ส่วนที่เป็นผู้สร้างหรือผู้คิดปรุงแต่ง ลักษณะด้านนี้จะดำรงอยู่แบบอิงอาศัยกัน (Interdependent) ระหว่างขณะจิตดวงแรกกับขณะจิตดวงหลัง และ (๓) **ปรินิษปันนะ** (Merger)

"ผู้สร้างปรากฏการณ์ที่เป็นองค์สากลมีอยู่ (แต่ผู้สร้างเอง) ไม่ประกอบอยู่ในการแบ่งแยก เป็นทวิภาวะ (ระหว่างสิ่งที่ถูกรับรู้ กับ การรับรู้) อย่างไรก็ตาม สิ่งสัมบูรณ์ประกอบอยู่ในผู้สร้าง และผู้สร้างเองก็รวมอยู่ในสิ่งสัมบูรณ์นั้น"

[๕๕] **มัธยานตวิภาค**, ๑.๕. ดู Ibid., p. 82.

ภาษาอังกฤษข้างต้นแปลเป็นไทยได้ว่า

"ส่วนที่เป็นวัตถุภายนอกถูกคิดปรุงแต่งขึ้นล้วนๆ ส่วนที่เป็นผู้สร้างสิ่งที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นนั้นเป็น(ความเป็นจริง)ที่อิงอาศัยกัน ส่วนที่เป็นผู้หลอมรวมระหว่างผู้สร้างกับสิ่งที่ถูกสร้างเข้าด้วยกัน เรียกว่าความเป็นจริงสัมบูรณ์สูงสุด"

หมายถึง ส่วนที่เป็นผู้หลอมรวมโลกแห่งทวิภาวะที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นให้เป็นหนึ่งเดียวกัน ซึ่งเป็นสารัตถะภายในของผู้สร้างเรียกว่า "สิ่งสัมบูรณ์" [๕๖]

ค. **สิ่งสัมบูรณ์** : สิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) ในที่นี้คือความหมายของคำว่า "ศูนฺยตา" ตามการตีความของเชอร์บัตสกี ดังโศลกต่อไปนี้

ทฺวยาภาโว หฺยาภาวสฺย ภาวะ ศูนฺยสฺย ลกฺษณมฺ /
น ภาโว นาปิ วา ภาวะ น ปฺฤถกฺตฺไวกลกฺษณมฺ //

The unreality of both (the object and the subject),
and the reality (subjacent) of this unreality,
(this is the essence of the Absolute).
It is neither (exclusively) assertion nor is it (exclusively) negation.
(And the Constructor of phenomena) is neither different from it
nor is it quite the same. [๕๗]

จากข้อความที่ยกมา แยกอธิบายได้ ๔ ประเด็น ดังนี้

ก. **ความไม่เป็นจริงแห่งทวิภาวะ :** หมายถึงความไม่มีอยู่จริงของโลกแห่งการแบ่งแยกเป็นทวิภาวะระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรับรู้

ข. **ความเป็นจริงของความไม่เป็นจริง :** หมายถึง ความจริงแท้ที่อยู่เบื้องหลังการแบ่งแยกเป็นทวิภาวะ ก็คือความไม่มีแห่งทวิภาวะ(อทวิภาวะ) ซึ่งเป็นสารัตถะของสิ่งสัมบูรณ์

ค. **ความเป็นจริงนี้ไม่ใช่การยืนยันและไม่ใช่การปฏิเสธ :** หมายถึง ความจริงอันเป็นสารัตถะของสิ่งสัมบูรณ์ ความจริงนี้ไม่ใช่การยืนยันความมีอยู่ของทวิภาวะ ในขณะเดียวกันก็ไม่ใช่การปฏิเสธความมีอยู่จริงของจิตเพียงอย่างเดียว

ง. **ผู้สร้างปรากฏการณ์จะว่าแตกต่างจากความเป็นจริงนี้ก็ไม่ใช่ จะว่าเป็นอย่างเดียวกันกับความเป็นจริงนี้ก็ไม่ใช่ :** หมายความว่า ระหว่างมิติสองด้านของจิตบริสุทธิ์(Pure Spirit) คือ

---

[๕๖] Ibid., p. 83.

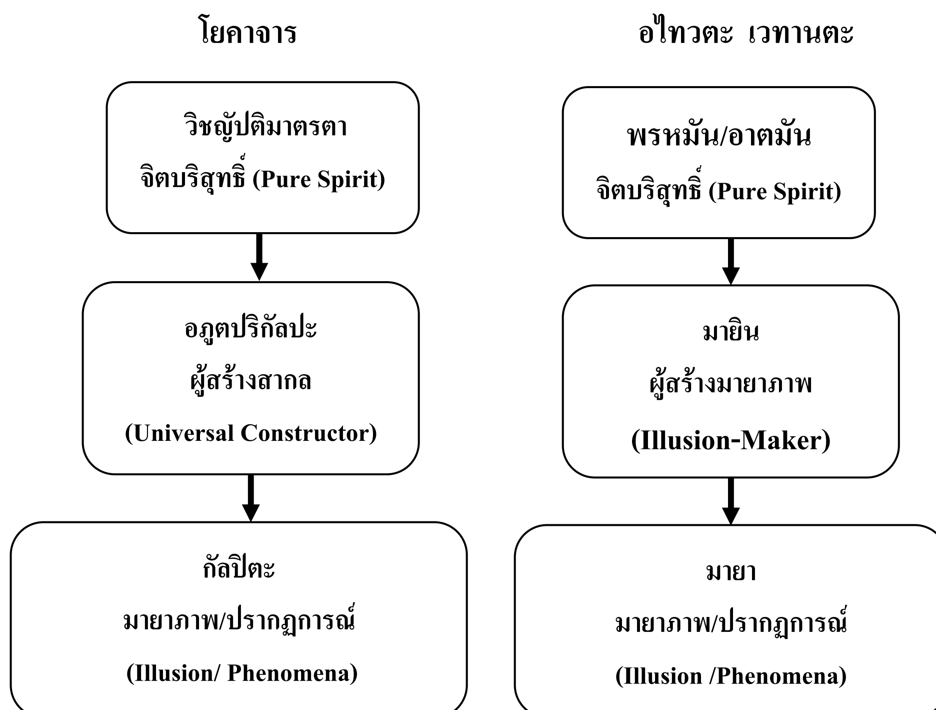
[๕๗] **มัธยานตวิภาค**, ๑.๑๓. ดู Ibid., p. 165.

ภาษาอังกฤษข้างต้นแปลเป็นภาษาไทยได้ว่า

"ความไม่เป็นจริงแห่งทวิภาวะ (ผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรับรู้) และความเป็นจริงของความไม่เป็นจริงนี้ (สารัตถะของสิ่งสัมบูรณ์) ความเป็นจริงนี้ไม่ใช่การยืนยัน และไม่ใช่การปฏิเส (และผู้สร้างปรากฏการณ์) จะว่าแตกต่างจากสิ่งความเป็นจริงนี้ก็ไม่ใช่ จะว่าเป็นอย่างเดียวกันกับความเป็นจริงนี้ก็ไม่ใช่"

ด้านที่เป็นผู้สร้าง (Constructor) กับด้านที่เป็นสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) ทั้งสองด้านนี้จะบอกว่าแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิงก็ไม่ใช่ จะบอกว่าเป็นสิ่งเดียวกันเลยทีเดียวก็ไม่ใช่ เพราะถ้าแตกต่างกันก็แสดงว่ามีความจริงสองอย่างดำรงอยู่อย่างเป็นอิสระจากกัน ซึ่งไม่มีทางเป็นไปได้เพราะขัดแย้งกับแนวคิดเรื่องจิตเท่านั้นมีอยู่ ในขณะเดียวกันถ้ามิติสองด้านนี้เป็นสิ่งเดียวกัน ก็แสดงว่ามิติด้านโลกียะ กับ มิติด้านโลกุตระของจิตเป็นสิ่งเดียวกัน ซึ่งไม่มีทางเป็นไปได้เพราะขัดแย้งกับแนวคิดเรื่องสังสารวัฏ กับ ความหลุดพ้น[๕๘]

การตีความแบบเอกนิยมทางวิญญาณของเชอร์บัตสกีที่ผู้วิจัยได้นำเสนอมานี้ เมื่อนำไปเทียบกับแนวคิดของปรัชญาฮินดูสำนักอไทวตะ เวทานตะ จะเห็นความคล้ายคลึงกันมาก ดังภาพแผนภูมิต่อไปนี้



๒.๒.๒ การตีความของ ที.อาร์.วี มูรติ

มูรติ (T.R.V. Murti) มีแนวคิดเรื่องพัฒนาการทางความคิดของพุทธปรัชญาในอินเดียไม่ต่างจากแนวคิดของเชอร์บัตสกี คือมองว่าพัฒนาการทางความคิดของพุทธปรัชญาในอินเดียแบ่งเป็น ๓ ยุค ดังต่อไปนี้[๕๙]

---

[๕๘] Ibid., pp. 166-167.

[๕๙] T.R.V. Murti, **the Central Philosophy of Buddhism,** p. 4.

๑) **ยุคต้น** (Earlier Phase) หมายถึงยุคของกลุ่มนิกายที่ยึดถือแนวคิดแบบสัจนิยม (realistic) และแบบพหุนิยม (pluralistic) คือเชื่อในความมีอยู่จริงของธรรมหรือสิ่งทั้งหลาย ได้แก่ กลุ่มนิกายสายหีนยาน คือ เถรวาท และสรวาสติวาท (โดยเฉพาะสำนักไวภาษิกะ) ซึ่งอาจจะเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า กลุ่มแนวคิดสายพระอภิธรรมก็ได้

๒) **ยุคกลาง** (Middle Phase) หมายถึง ยุคของนิกายที่ยึดถือแนวคิดแบบ "ศูนยวาท" คือ เชื่อว่าสรรพสิ่งศูนย์ ได้แก่ นิกายมาธยมกที่ก่อตั้งโดยท่านนาคารชุน และสานต่อโดยท่านอารยเทวะ

๓) **ยุคสุดท้าย** (Last Phase) หมายถึง ยุคของนิกายที่ยึดถือแนวคิดแบบ "จิตนิยม" (Idealistic) คือเชื่อว่าจิตเท่านั้นมีอยู่ ได้แก่ นิกายโยคาจารของท่านอสังคะและวสุพันธุ และสืบต่อมาเป็นนิกายวิชญานวาท โดยท่านทินนาคะ และท่านธรรมกีรติ

มูรติมองอีกว่า สายความคิดของปรัชญาอินเดียที่เดินเคียงคู่ขนานกันมามีอยู่ ๒ กระแส คือ กระแสที่ยอมรับความมีอยู่ของอัตตา (อาตมวาท) ได้แก่กระแสพราหมณ์-ฮินดู กับที่ปฏิเสธความมีอยู่ของอัตตา (อนาตมวาท) ได้แก่กระแสพุทธศาสนา ปรัชญาสองกระแสนี้แม้จะยึดจุดยืนคนละด้าน แต่มีเส้นทางการพัฒนาทางประวัติศาสตร์คล้ายคลึงกัน กล่าวคือ สายอัตตาได้พัฒนาขึ้นเป็นระบบปรัชญาชัดเจนในยุคอุปนิษัท แล้วพัฒนาไปเป็นแนวคิดแบบพหุนิยมของสำนักสางขยะ และจบลงที่แนวคิดแบบสัมบูรณนิยมหรืออทวินิยม(Advaitism)ของสำนักอไทวตะ เวทานตะ ส่วนสายอนัตตาเริ่มต้นจากพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิม จากนั้นพัฒนาไปเป็นแนวคิดแบบพหุนิยมของนิกายเถรวาทและสรวาสติวาท แล้วจบลงด้วยแนวคิดแบบสัมบูรณนิยมของนิกายมาธมกและนิกายโยคาจารตามลำดับ[๖๐]

แผนภูมิแสดงพัฒนาการของปรัชญาอินเดีย ๒ กระแส

ปรัชญาสองสาย	เริ่มต้นปรัชญา	ยุคพหุนิยม/สัจนิยม	สัมบูรณนิยม
อาตมวาท →	ยุคอุปนิษัท →	ยุคสางขยะ →	ยุคอไทวตะ เวทานตะ
อนาตมวาท →	พุทธศาสนายุคต้น →	ยุคอภิธรรม (เถรวาท+สรวาสติวาท) →	ยุคนิกายมาธยมก และยุคนิกายโยคาจาร

มูรติมองว่า แนวคิดแบบสัมบูรณนิยมของอไทฺวตะ เวทานตะ คือแนวคิดที่ว่า **พรหมัน** เป็นจิตบริสุทธิ์หรือกิริยาภาพบริสุทธิ์ (Pure Consciousness/Pure Act) เป็นสิ่งที่มีอยู่จริงเพียงอย่างเดียวและเป็นบ่อเกิดของสรรพสิ่ง นอกจากพรหมันแล้วก็ไม่อะไรอีกที่เป็นจริงหรือมีอยู่จริง

[๖๐] Ibid., pp. 55-103.

แนวคิดสัมบูรณนิยมของนิกายมาธยมก คือแนวคิดที่ว่าสรรพสิ่งมีสภาวะเหมือนกันหมดคือ "ศูนย์" ส่วนแนวคิดแบบสัมบูรณนิยมของนิกายโยคาจาร คือแนวคิดที่ว่าสิ่งที่แท้จริงมีเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้นคือจิต สิ่งอื่นนอกจากนั้นเป็นเพียงมายาหรือเป็นภาพสะท้อนของจิตเท่านั้น ในบรรดาแนวคิดสัมบูรณนิยมทั้ง ๓ แบบนี้ มูรติมองว่า สัมบูรณนิยมของสำนักอไทฺวตะ เวทานตะ กับของนิกายโยคาจาร มีความหมายใกล้เคียงกันมากที่สุด เพราะเป็นแนวคิดที่วิเคราะห์โลกภายนอกที่เรารับรู้ว่าเป็นเพียงมายาภาพ (empirical illusion)[๖๑]

อย่างไรก็ตาม มูรติมองว่า แม้สำนักอไทวตะ เวทานตะ และนิกายโยคาจาร จะใช้อุปมาเปรียบเทียบอย่างเดียวกัน เช่น "เชือก กับ งู" (robe-snake) เพื่ออธิบายความเป็นมายาภาพของโลกภายนอกที่เรารับรู้ แต่วิธีการวิเคราะห์มายาภาพของทั้งสองสำนักนี้ใช้จุดยืนแตกต่างกัน กล่าวคือ สำนักทวตะ เวทานตะ ใช้จุดยืนทางญาณวิทยา (knowledge-standpoint) หมายความว่า สิ่งที่สำนักนี้บอกว่าไม่เป็นจริงหรือเป็นมายาภาพนั้นก็คือสิ่งที่เราปรุงแต่งหรือตราประทับให้แก่สิ่งที่เป็นจริง สิ่งที่เป็นจริงมีอยู่แต่ไม่ใช่อย่างที่เราคิดว่ามันเป็น เช่นอุปมาเรื่องเชือกกับงู สิ่งที่สำนัก อไทวตะ เวทานตะ ต้องการปฏิเสธในอุปมานี้ก็คือ "สิ่งนี้ไม่ใช่งู" (***This*** is not snake) หมายความว่า "สิ่งนี้" ซึ่งเราคิดว่าเป็นงูนั้นแท้ที่จริงแล้วไม่ใช่งู งูจริงๆ นั้นมีอยู่แต่ไม่ใช่อย่างที่เราคิดว่ามันเป็น เหมือนการหยิบดินสอขึ้นมาแล้วบอกว่า "นี่ไม่ใช่ปากกา" ปากกาจริงๆ มีอยู่แต่ไม่ใช่สิ่งที่อยู่ในมือของเรา ส่วนวิธีการวิเคราะห์ของนิกายโยคาจารใช้จุดยืนแบบอภิปรัชญา กล่าวคือ สิ่งที่นิกายนี้ต้องการปฏิเสธคือ "งูไม่ใช่สิ่งนี้" (The snake is not ***this***) หมายความว่า งูไม่ใช่สิ่งที่เราเห็นหรือรับรู้ในโลกภายนอก งูที่แท้จริงก็คือมโนภาพงูที่อยู่ในจิตของเรานั่นเอง[๖๒]

สำหรับแนวคิดเรื่องจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร มูรติ ตีความว่าเป็น "จิตนิยมเลอเลิศ" (idealism par excellence) ดังคำกล่าวของเขาที่ว่า

> จุดยืนแบบจิตนิยมของวิชญาณวาท ถือว่าผู้รับรู้หรือจิตเป็นความจริงเพียงอย่างเดียว ส่วนสิ่งที่ถูกรับรู้เป็นสิ่งที่ถูกปรุงแต่งขึ้นหรือสร้างออกมาจากจิต แม้นิกายโยคาจารอาจจะใช้คำว่า ชญาน วิชญาน วิชฺญัปติ จิต สวสังเวทนะ เป็นต้น แท้จริงแล้วก็หมายถึงสิ่งที่ทำการสร้างสรรค์ (creative act) นั่นเอง วิญญาณของนิกายนี้ก็คือ กิริยภาพบริสุทธิ์ (Pure Act)…นี้คือแนวคิดจิตนิยมเลอเลิศ (Idealism par excellence) วิชญาณวาทเป็นสำนักจิต

---

[๖๑] Ibid., p.322.

[๖๒] Ibid., pp. 322-323.

นิยมที่โดดเด่นเพียงสำนักเดียวในอินเดีย วิญญาณ ก็คือเจตจำนงจักรวาลที่ไร้ตัวตน (Cosmic, Impersonal Will)[๖๓]

นอกจากนั้น มูรติยังได้นำแนวคิดแบบจิตนิยมของโยคาจารไปเปรียบเทียบแนวคิดเรื่อง "อัตตาบริสุทธิ์" (Pure Ego) ของฟิกเต้ (Fichte) และแนวคิดแบบสัมบูรณนิยมของเฮเกล (Hegel) ดังที่เขากล่าวไว้ว่า

> ในประเทศตะวันตก ปรัชญาที่เทียบเคียงได้กับแนวคิดของวิชญานวาท คือ ปรัชญาของฟิกเต้ และเฮเกล...ความแตกต่างระหว่างวิชญานวาทกับเฮเกล คือแนวคิดสัมบูรณนิยมของเฮเกล เป็นเรื่องของการใช้ความคิดหรือเหตุผล ด้วยเหตุนี้จึงมีทวิภาวะของสิ่งที่อยู่ตรงกันข้ามกัน ส่วนสัมบูรณนิยมแบบวิชญานวาท อยู่เหนือเหตุผล และไม่มีทวิภาวะ[๖๔]

สำหรับคำว่า "อภูติปริกลฺโป" ที่ปรากฏในคัมภีร์มัธยานตวิภาค ซึ่งเชอร์บัตสกีตีความว่าหมายถึง "ผู้สร้างปรากฏการณ์ที่เป็นองค์สากล" (Universal Constructor of phenomena) มูรติตีความคล้ายกันว่า "ตัวการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์" (Constructive Ideation) ในที่นี้หมายเอาตัวจิตในฐานะผู้ทำหน้าที่คิดปรุงแต่งสร้างสรรค์สิ่งต่างๆ ขึ้นมาจากตัวของมันเอง ดังการแปลข้อความในคัมภีร์มัธยานตวิภังค์ของเขาที่ว่า

อภูตปริกลฺโป'สฺติ ทฺวยํ ตตฺร น วิทฺยเต /
ศูนฺยตา วิทฺยเต ตฺวตฺร ตสฺยามปิ ส วิทฺยเต //

Constructive Ideation (Abhūtaprikalpah) is real.
In it duality does not (absolutely) exist.
Non-substantiality (Sūnyatā), however, exists in it.
In this (Non-substantiality) too, that (Constructive Ideation) is found. [๖๕]

---

[๖๓] Ibid., p. 316.

[๖๔] Ibid., p. 317.

[๖๕] **มัธยานตวิภาค**, ๑.๑ อ้างใน Ibid., pp. 319.

ภาษาอังกฤษข้างต้นแปลเป็นไทยได้ว่า

"ตัวการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์ (อภูตปริกลฺโป) มีอยู่จริง ในตัวการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์นี้ทวิภาวะไม่มีอยู่เลย กระนั้นก็ตาม ศูนยตาก็มีอยู่ในตัวการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์นี้ ใน(ศูนยตา)นี้พบว่ามีตัวการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์อยู่เหมือนกัน"

ข้อความนี้มูรติอธิบายดังนี้

ก. **ตัวการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์มีอยู่จริง** (Constructive Ideation)**:** ในที่นี้ ไม่ได้หมายถึงตัวความคิดผิดพลาด ที่ทำให้เกิดโลกแห่งทวิภาวะ หากแต่หมายเอาตัวจิตระดับเบื้องลึกที่เป็นรากฐานแห่งการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์อันไม่เป็นจริงทั้งหลาย

ข. **ในตัวการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์นี้ทวิภาวะไม่มีอยู่เลย** (In it duality does not (absolutely) exist) **:** หมายความว่า ธรรมชาติอันเป็นแก่นแท้ของตัวการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์ไม่มีทวิภาวะอยู่ในนั้นเลย ทวิภาวะเป็นเพียงมายาภาพที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นเท่านั้น

ค. **กระนั้นก็ตาม ศูนยตาก็มีอยู่ในตัวการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์นี้ :** ข้อความนี้มีความหมายไม่ต่างจากข้อความ ข. แต่เป็นการใช้คำพูดในเชิงบวก คือหมายความว่า สภาวะที่เป็นแก่นแท้ของตัวการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์ก็คือศูนยตา หรือภาวะสัมบูรณ์ เป็นหนึ่งเดียว

ง. **ใน(ศูนยตา)นี้พบว่ามีตัวการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์อยู่เหมือนกัน :** ข้อความนี้เป็นการใช้คำพูดแบบย้อนกลับไปกลับมาเพื่อเน้นให้เห็นว่า แก่นแท้ของตัวการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์กับศูนยตาแท้ที่จริงก็คือสิ่งเดียวกันนั่นเอง

กล่าวโดยสรุป การตีความแนวคิดของนิกายโยคาจารแบบ “จิตนิยมเลอเลิศ” ของมูรติแทบไม่มีอะไรแตกต่างจากการตีความของเชอร์บัตสกี กล่าวคือมูรติมองว่า จิตเป็นตัวการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์โลกอันไม่เป็นจริงขึ้นมา แต่ตัวจิตเองมีแก่นแท้ที่บริสุทธิ์ เป็นสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) ว่างเปล่า (ศูนยตา)จากทวิภาวะ เป็นตัวการกระทำที่บริสุทธิ์ (Pure Act) และเป็นเจตจำนงแห่งจักรวาล (Cosmic Will)

๒.๒.๓ การตีความของอโศกกุมาร ชัตเตอร์จี

อโศกกุมาร ชัตเตอร์จี (Ashok Kumar Chatterjee) เป็นนักวิชาการคนสำคัญอีกท่านหนึ่งที่มองประวัติศาสตร์แนวคิดของพุทธปรัชญาในอินเดียไม่ต่างจากนักวิชาการสองท่านที่กล่าวมา เขามองว่าพัฒนาการของพุทธปรัชญาเป็นไปในลักษณะโต้แย้งกัน ๓ ยุค ดังนี้ [๖๖]

๑) **ยุคสัจนิยม** (realism) ของนิกายสรวาสติวาท แนวคิดของยุคนี้ยอมรับความมีอยู่จริงของธรรมทั้งหลาย ทั้งที่เป็นรูปธรรม (วัตถุ) และนามธรรม (จิต) สิ่งที่ถูกปฏิเสธว่าไม่มีอยู่จริงในยุคนี้คือบุคคล (Self) ในฐานะเป็นสิ่งที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้น

---

[๖๖] Ashok Kumar Chatterjee, **The Yogācāra Idealism**, (Delhi : Motilal Banarsidass, 1975), p. 2-23.

๒) **ยุควิพากษ์** (criticism) ของนิกายมาธยมกที่พยายามวิพากษ์แนวคิดเรื่องความมีอยู่จริงของธรรมในยุคสัจนิยมแล้วนำไปสู่การปฏิเสธความมีอยู่ของบุคคล(ปุทคลไนราตมยะ) และความไม่มีอยู่ของธรรม (ธรรมไนราตมยะ)

๓) **ยุคจิตนิยม** (idealism) ของนิกายโยคาจาร ยุคนี้เกิดขึ้นท่ามกลางสภาพแวดล้อมแห่งแนวคิดสุดโต่งสองด้าน คือ สุดโต่งด้านหนึ่งคือแนวคิดของสำนักสรวาสติวาทที่ยอมรับความมีอยู่จริงของโลกภายนอกและจิต สุดโต่งอีกด้านหนึ่งคือแนวคิดของสำนักมาธยมกที่มองว่าสรรพสิ่งไม่ว่าจะเป็นโลกภายนอกหรือจิตล้วนแต่ศูนย์ทั้งหมด ดังนั้น จิตนิยม จึงเกิดขึ้นด้วยการยึดจุดยืนแบบทางสายกลางในท่ามกลางบริบททางความคิดที่สุดโต่งไปคนละด้านนี้

ชัตเตอร์จีมองว่า แนวคิดแบบจิตนิยมได้เริ่มก่อตัวขึ้นในสำนักเสาตรานติกะ[๖๗] ซึ่งเขามองว่าเป็นสัจนิยมแนววิพากษ์(critical realism) กล่าวคือสำนักนี้แม้จะไม่ได้ปฏิเสธความมีอยู่จริงของโลกภายนอกแต่ก็วิจารณ์ว่าเราไม่สามารถรับรู้ความมีอยู่ของมันได้ตรงๆ เพราะสรรพสิ่งเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วและดำรงอยู่ชั่วขณะ (ขณิกะ) แต่เราเชื่อว่ามันมีอยู่ก็ด้วยการอนุมานเอาเท่านั้น (พาหยารถานุมาน) ถามว่าทำไมเราต้องเชื่อว่าโลกภายนอกมีอยู่ทั้งที่เรารับรู้มันตรงๆ ไม่ได้ คำตอบคือถ้าเราไม่เชื่ออย่างนั้นเราจะตอบปัญหาเรื่องการรับรู้ไม่ได้ (การรับรู้เกิดขึ้นได้ต้องมีอารมณ์ให้รับรู้) ดังนั้น ข้อสรุปของสำนักเสาตรานติกะคือสิ่งที่เรารับรู้ทั้งหมดเป็นเพียงมโนภาพหรือภาพตัวแทนของโลกภายนอกเท่านั้น (representation) นิกายโยคาจารได้รับเอาแนวคิดแบบกึ่งจิตนิยมของสำนักเสาตรานติกะมาบางส่วน แต่ก็ได้ปฏิเสธแนวคิดของนิกายนี้ที่ยอมรับความมีอยู่ของโลกภายนอก ในส่วนแนวคิดของนิกายมาธยมก นิกายโยคาจารได้รับเอาแนวคิดศูนยตามาบางส่วน แต่ก็ปฏิเสธว่าศูนยตาของนิกายนี้สุดโต่งจนเกินไป ขอบเขตของศูนยตาควรจำกัดเพียงแค่โลกแห่งทวิภาวะที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นเท่านั้น[๖๘]

สำหรับแนวคิดเรื่อง "ไตรสวภาวะ" ของนิกายโยคาจาร ชัตเตอร์จีมองว่าเป็นแนวคิดที่แสดงให้เห็นความจริง ๓ อย่าง (three truths) ดังนี้ (๑) **ปริกัลปิตะ** หมายถึงความจริงระดับบัญญัติ

---

[๖๗] สำนักไวภาษิกะ และสำนักเสาตรานติกะ แยกตัวออกมาจากนิกายสรวาสติวาท มีความขัดแย้งกันในเรื่อง "การรับรู้" (perception) ไวภาษิกะถือว่าโลกภายนอกมีอยู่จริงและสามารถรับรู้มันได้โดยตรง นักวิชาการบางท่านเรียกแนวคิดของสำนักนี้ว่า "สัจนิยมโดยตรง" (Direct Realism /Presentationism) เสาตรานติกะยอมรับว่าโลกภายนอกมีอยู่จริง แต่เราไม่สามารถรับรู้มันได้โดยตรง เพราะสรรพสิ่งเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว เราทำได้เพียงอนุมานเอาว่ามันมีอยู่เท่านั้น นักวิชาการบางท่านเรียกแนวคิดของสำนักนี้ว่า "สัจนิยมโดยอ้อม" (Indirect Realism/Representationism) ดูเพิ่มเติมใน Hsueh-li Cheng, **Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources**, (Delhi: Motital Banarsidass, 1991), pp. 19-20.

[๖๘] Ashok Kumar Chatterjee, **The Yogācāra Idealism**, p. 11.

หรือมโนทัศน์ (concept) ซึ่งมีอยู่ในโลกแห่งความคิดหรือโลกแห่งมายาภาพเท่านั้น เหมือนคำกล่าวที่ว่า ดอกฟ้า หนวดเต่า เขากระต่าย หรือลูกชายของหญิงหมัน เป็นต้น คำเหล่านี้เป็นการพูดถึงสิ่งที่มีอยู่ในโลกแห่งความคิดเท่านั้น ความจริงระดับนี้ถือว่าอยู่นอกหลักเหตุปัจจัยตามหลักพระพุทธศาสนา สิ่งใดก็ตามที่อยู่ในกรอบแห่งเหตุปัจจัยสิ่งนั้นต้องมีอยู่ในโลกแห่งความเป็นจริง เมื่อปริกัลปิตะไม่มีอยู่จริงจึงถือว่าไม่ได้ถูกสร้างขึ้นจากเหตุปัจจัย[๖๙] (๒) **ปรตันตระ** หมายถึง ความจริงระดับที่อาศัยกันเกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย ในที่นี้หมายเอาตัวจิตในฐานะเป็นรากฐานแห่งการเกิดขึ้นของโลกแห่งทวิภาวะ (ปริกัลปิตะ) ซึ่งเรียกว่า "อภูตปริกัลปะ" จิตในแง่นี้ดำรงอยู่เป็นขณะๆ แต่ละขณะต่างก็อาศัยกันเกิดขึ้น (๓) **ปรินิษปันนะ** หมายถึง ความจริงระดับของสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) หรือจิตบริสุทธิ์(Pure Consciousness) เมื่อใดที่ปรตันตระได้รับการพัฒนาให้บริสุทธิ์หมดจดจนมองเห็นความเป็นมายาของโลกทวิภาวะ เมื่อนั้นปรตันตระก็จะกลายเป็นปรินิษปันนะ หรือเข้าถึงภาวะสัมบูรณ์ (ศูนยตา)[๗๐] ดังภาพแผนภูมิต่อไปนี้



จากภาพแผนภูมิ ชัตเตอร์จีมองว่า ทฤษฎีความจริง ๓ อย่างของนิกายโยคาจารเป็นการมองมิติ ๓ ด้านของสิ่งเดียวกัน คือ **ปริกัลปิตะ** เป็นการมองจากมิติของผลผลิต หมายถึงโลกแห่งทวิภาวะอันเป็นผลงานการปรุงแต่งสร้างสรรค์ของจิต **ปรตันตระ** เป็นการมองจากมิติของกระบวนการผลิตหรือการสร้าง หมายถึงกลไกการทำงานของจิตที่ดำเนินไปตามกระบวนการแห่งเหตุปัจจัย **ปรินิษปันนะ** เป็นการมองจากมิติของจิตบริสุทธิ์ที่เข้าถึงภาวะสัมบูรณ์หรือภาวะแห่งความจริงที่ศูนย์จากทวิภาวะ

กล่าวโดยสรุป การตีความของชัตเตอร์จีแทบไม่มีอะไรแตกต่างจากมูรติผู้เป็นอาจารย์ เขามองว่า จิตที่บรรลุถึงปรินิษปันนะนั้นจะกลายเป็นสิ่งสัมบูรณ์ เป็นเจตจำนงบริสุทธิ์(Pure Will) ไม่มีการแบ่งแยกเป็นทวิภาวะ[๗๑] โดยคำที่ใช้เรียกภาวะของจิตในระดับนี้ก็คือคำว่า **วิชญัปติมาตรตา**

---

[๖๙] แนวคิดนี้สอดคล้องกับแนวคิดของเถรวาทที่ถือว่า บัญญัติและนิพพานเหมือนกันในแง่ที่เป็น "อสังขตะ" (ไม่ถูกสร้างขึ้นจากเหตุปัจจัย) กล่าวคือ บัญญัติไม่มีอยู่จริงจึงไม่ถูกสร้างขึ้นจากเหตุปัจจัย ส่วนนิพพานมีอยู่จริงแต่มีอยู่แบบไม่ได้ถูกสร้างขึ้นจากเหตุปัจจัย

[๗๐] Ibid., p. 11.

[๗๑] Ibid., p. 136.

ดังที่เขากล่าวไว้ว่า "ปรินิษปันนะ ก็คือวิชญัปติมาตรตาในฐานะเป็นสิ่งสัมบูรณ์ ปราศจากความเศร้าหมอง ปราศจากการแบ่งแยก ปราศจากทวิภาวะ"[๗๒] และว่า "เมื่อมโนภาพเกี่ยวกับอารมณ์ภายนอกถูกกำจัดออกไป วิญญาณ ๓[๗๓] ก็จะแปรสภาพเป็นวิชญัปติมาตรตาอันบริสุทธิ์"[๗๔]

๒.๒.๔ การตีความของชาร์มา

ชาร์มา (Chandradhar Sharma) ได้ตีความแนวคิดเรื่องจิตของนิกายโยคาจารโดยแบ่งออกเป็น ๒ ยุค คือ ยุคลังกาวตารสูตร และยุคท่านวสุพันธุ ทั้งสองยุคนี้กล่าวถึงเรื่องวิญญาณ ๘ เหมือนกัน แต่ที่แตกต่างกันคือในยุคของท่านวสุพันธุได้เพิ่มวิญญาณอีกอย่างหนึ่งเข้ามาคือวิชญัปติมาตรตา ในยุคลังกาวตารสูตรได้แบ่งวิญญาณ ๘ ออกเป็น ๒ ประเภท คือ (๑) **ประพฤติวิชญาน** (ปวัตติวิญญาณ) หมายถึงวิญญาณ ๗ อย่างแรก คือวิญญาณ ๖ และมนัส เป็นวิญญาณประเภทที่เปลี่ยนแปลงและเกิดดับอย่างต่อเนื่อง ซึ่งชาร์มาเรียกว่า "วิญญาณปัจเจก" (individual consciousness) (๒) **อาลยวิชญาน** หมายถึง วิญญาณที่เที่ยงแท้ถาวรเป็นอมตะ ไม่มีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป ปราศจากทวิภาวะ ซึ่งชาร์มาเรียกว่า "วิญญาณสัมบูรณ์" (Absolute Consciousness) ต่อมาในยุคท่านวสุพันธุ อาลยวิชญาน ได้ถูกลดระดับลงไปอยู่ในกลุ่มวิญญาณปัจเจก แล้วเพิ่มวิชญัปติมาตรตาเข้ามาเป็นวิญญาณสัมบูรณ์แทน[๗๕] ดังภาพแผนภูมิต่อไปนี้

ประเภทวิญญาณ	ยุคลังกาวตารสูตร	ยุคท่านวสุพันธุ
วิญญาณปัจเจก	ปวัตติวิญญาณ (วิถีวิญญาณ ๖ และมนัส)	วิถีวิญญาณ ๖ มนัส และอาลยวิชญาน
วิญญาณสัมบูรณ์	อาลยวิชญาน	วิชญัปติมาตรตา

ชาร์มามองว่า ในลังกาวตารสูตรวิญญาณที่มีอยู่จริงมีเพียงอาลยวิชญานเท่านั้น ส่วนประพฤติวิชญานเป็นเพียงการปรากฏตัวของอาลยวิชญาน แต่วิญญาณทั้งสองอย่างนี้จะบอกว่าเป็นอย่างเดียวกันหรือแตกต่างกันก็ไม่ได้ เพราะถ้าประพฤติวิชญานเป็นอย่างเดียวกันกับอาลยวิชญาน เมื่อใดที่ประพฤติวิชญานดับ อาลยวิชญานก็ต้องดับด้วย (ซึ่งขัดแย้งกับความเป็นอมตะของอาลย

---

[๗๒] Ibid., p. 31.

[๗๓] คำว่า "วิญญาณ ๓" ในที่นี้ ชัตเตอร์จีหมายถึงการแปรสภาพไปเป็นวิชญัปติมาตรตาของวิญญาณ ๓ ระดับ คือ อาลยวิชญาน มนัส และวิญญาณ ๖

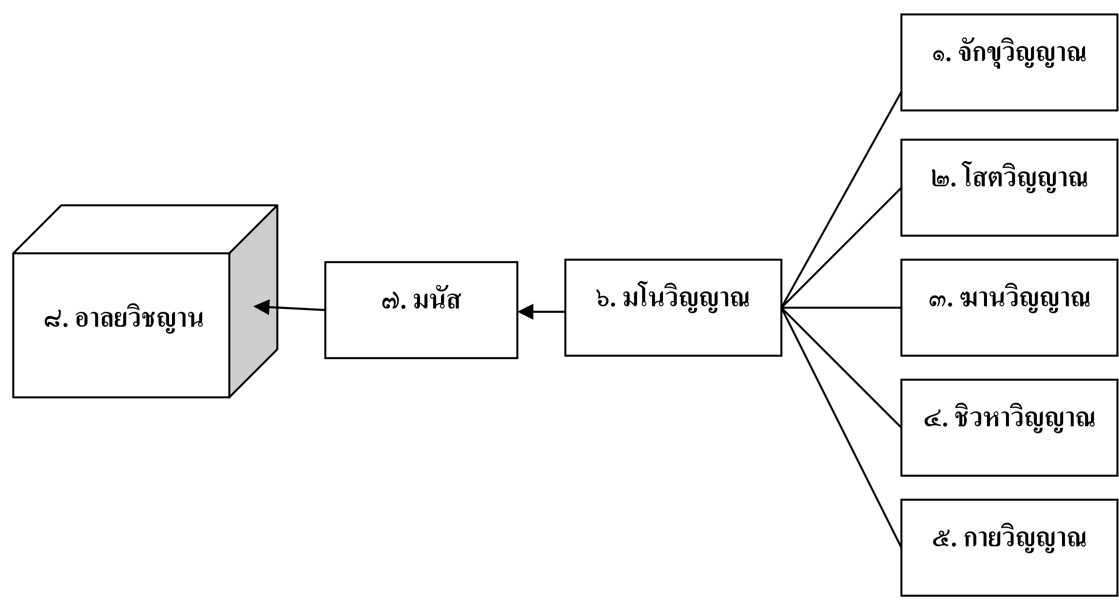
[๗๔] Ibid., p. 87.

[๗๕] Chandradhar Sharma, **A Critical Survey of Indian Philosophy**, (Delhi: Motilal Banasidass, 2000), p. 110.

วิชญาน) ในขณะเดียวกัน ถ้าบอกว่าประพฤติวิชญานแตกต่างจากอาลยวิชญาน วิชญานก็จะเกิดจากอาลยวิชญานไม่ได้ อุปมาเหมือนดินกับอณูของดินหรือเหมือนทองรูปพรรณกับเนื้อทอง จะบอกว่าเป็นอย่างเดียวกันหรือต่างกันก็ไม่ได้ อีกอย่างหนึ่ง อุปมาเหมือนน้ำกับคลื่นในมหาสมุทร น้ำกับคลื่นเราจะบอกว่าเป็นอย่างเดียวหรือแตกต่างกันก็ไม่ได้[๗๖]

วิญญาณทั้ง ๘ อย่างทำงานประสานสัมพันธ์กันในลักษณะที่ว่า วิญญาณ ๕ อย่างแรก คือ จักขุวิญญาณ โสตวิญญาณ ฆานวิญญาณ ชิวหาวิญญาณ และกายวิญญาณ ทำหน้าที่เป็นตัวรับอารมณ์จากภายนอก(ความจริงคือรับมโนภาพที่มีอยู่ในจิต) จากนั้นวิญญาณที่ ๖ คือมโนวิญญาณจะทำหน้าที่เป็นตัวคิดพิจารณาอารมณ์ที่รับเข้ามานั้น ต่อมาวิญญาณที่ ๗ คือ มนัส จะทำหน้าที่เป็นตัวรับรู้(Perceiver)อารมณ์นั้นและเป็นตัวกลางเชื่อมโยงระหว่างมโนวิญญาณและอาลยวิชญานและวิญญาณที่ ๘ คือ อาลยวิชญาน จะเป็นศูนย์กลางในการสงเคราะห์ให้เกิดความเป็นเอกภาพในกระบวนการรับรู้ (synthetic unity of apperception)[๗๗]

แผนภูมิแสดงแนวคิดเรื่องวิญญาณ ๘ ในทัศนะของชาร์มา



สำหรับคำว่า "อภูตปริกลฺโป" นั้น ชาร์มามองว่าความหมายของคำนี้ขึ้นอยู่กับว่าเราใช้ในระดับใด ถ้าใช้ในระดับสูงสุดจะหมายถึงความจริง(จิต)อันเป็นรากฐานแห่งปรากฏการณ์ที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้น (The Real Transcendent Ground of all superimposed phenomena) ถ้าใช้ในระดับปรากฏการณ์จะหมายถึงโลกแห่งปรากฏการณ์อันเป็นทวิภาวะซึ่งเกิดจากการสร้างของจิต (The phenomena world of

---

[๗๖] Ibid., pp. 110-111.

[๗๗] Ibid., p. 110

subject-object duality manifested by the self-creative energy of the Ālaya) นอกจากนั้น อภูตปริกลฺโป ยังสามารถใช้อธิบายแนวคิดเรื่องไตรสวภาวะได้ด้วย กล่าวคือ (๑) ถ้าใช้กับปริกัลปิตะจะหมายถึงโลกแห่งทวิภาวะที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นมา (unreal subject-object duality which is superimposed) (๒) ถ้าใช้กับปรตันตระจะหมายถึงจิตหรือวิญญาณที่ทำการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์ (Constructive Consciousness) และ (๓) ถ้าใช้กับปรินิษปันนะจะหมายถึงความเป็นจริงพื้นฐานระดับโลกุตระอันปราศจากทวิภาวะ (the Transcendental Non-dual Ground-Reality)[๗๘]

ชาร์มาไม่เห็นด้วยกับกลุ่มนักวิชาการที่ตีความแนวคิดของนิกายโยคาจารว่าเป็นแนวคิดแบบอัตวิสัยนิยม (Subjectivism)[๗๙] ที่สรุปว่า (๑) โลกภายนอกเกิดจากการปรุงแต่งสร้างสรรค์ของวิญญาณที่เกิดดับเป็นขณะ (๒) อัตตาที่เที่ยงแท้ถาวรไม่มีอยู่จริง อัตตาที่มีอยู่จริงคือวิญญาณที่เกิดดับอย่างต่อเนื่อง (๓) สิ่งที่มีอยู่จริงคือวิญญาณปัจเจกที่เกิดดับอยู่ทุกขณะในรูปของกระแสที่ต่อเนื่อง (constant flux) ชาร์มามองว่า แนวคิดเรื่องการเกิดดับเป็นขณะ (momentariness) ของนิกายโยคาจารใช้สำหรับอธิบายโลกแห่งปรากฏการณ์(phenomena) เท่านั้น อัตตาที่นิกายนี้ปฏิเสธว่าได้แก่อัตตาประจักษ์หรืออัตตาปัจเจก (empirical self or individual subject) เท่านั้น ส่วนวิญญาณบริสุทธิ์ (Pure Consciousness) ที่เรียกว่า "อาลยวิชญาน" บ้าง "ตถาคตครรภ์" บ้าง "จิตตมาตร" บ้าง หรือ "วิชญัปติมาตร" บ้าง ถือว่าเป็นสิ่งที่อยู่จริง[๘๐] ดังนั้น แนวคิดของนิกายโยคาจารจึงควรจัดอยู่ในประเภท "จิตนิยมสัมบูรณ์" (Absolute Idealism)[๘๑]

๒.๓ การตีความแบบจิตนิยมอัตวิสัย

คำว่า การตีความแบบ "จิตนิยมอัตวิสัย" (Subjective Idealism) ในที่นี้ผู้วิจัยหมายถึงรูปแบบการตีความแนวคิดของนิกายโยคาจารที่ว่าโลกภายนอกเป็นเพียงมายาภาพ สิ่งที่มีอยู่จริงมีเพียงจิตของปัจเจกบุคคลที่ดำรงอยู่อย่างหลากหลาย นักวิชาการที่ตีความแนวนี้ไม่เห็นด้วยกลับกลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาหรือแบบจิตนิยมสัมบูรณ์ดังที่กล่าวมาแล้ว โดยเฉพาะในประเด็นเรื่องความมีอยู่ของสิ่งสัมบูรณ์หรือจิตสัมบูรณ์

---

[๗๘] Ibid., p. 120.

[๗๙] **อัตวิสัยนิยม** บางครั้งเรียกว่า **จิตนิยมอัตวิสัย** (Subjective Idealism) หมายถึงการตีความแนวคิดของนิกายโยคาจารที่ว่าโลกภายนอกไม่มีอยู่จริง สิ่งที่มีอยู่จริงมีเพียงจิตของปัจเจกบุคคลที่เกิดดับอย่างต่อเนื่องในรูปของกระแส นักวิชาการที่ตีความแบบนี้ไม่เห็นด้วยกับการตีความแบบ**จิตนิยมสัมบูรณ์** (Absolute Idealism) ในประเด็นเรื่องสิ่งสัมบูรณ์หรือจิตสัมบูรณ์

[๘๐] Ibid., p. 121.

[๘๑] Ibid., p. 123.

๒.๓.๑ การตีความของจทุนาถ ซิงห์

จทุนาถ ซิงห์ (Jadunath Sinha) มองว่านิกายโยคาจารมีแนวคิดแบบจิตนิยมอัตวิสัย (Subjective Idealism) คือแนวคิดที่ว่าโลกภายนอกไม่มีอยู่จริง จิตของปัจเจกบุคคลเท่านั้นมีอยู่จริง แต่มีอยู่ในรูปของกระแสที่เกิดดับอย่างต่อเนื่อง ต่างจากแนวคิดแบบจิตนิยมสัมบูรณ์ (Absolute Idealism) ของศังกราจารย์แห่งสำนักอไทวตะ เวทานตะ ใน ๓ ประเด็น คือ (๑) *ความเป็นจริงทางภววิทยา* (ontological reality) ชาวโยคาจารมองว่า จิตเท่านั้นเป็นความจริงทางภววิทยาเพียงอย่างเดียว แต่จิตนั้นมีอยู่อย่างหลากหลายและเป็นไปในรูปของกระแสที่เกิดดับอย่างต่อเนื่อง ส่วนศังกราจารย์มองว่า พรหมันเท่านั้นเป็นความจริงทางภววิทยาเพียงอย่างเดียว เป็นสิ่งสัมบูรณ์และเป็นจิตสากลที่เที่ยงแท้ถาวร (๒) *โลกภายนอก* ชาวโยคาจารมองว่าโลกภายนอกเป็นมายาภาพอย่างสิ้นเชิง ส่วนศังกราจารย์แยกการมองโลกเป็นสองระดับ คือ ถ้ามองบนจุดยืนแบบสมมติหรือแบบโวหารของชาวโลก (วยาวหาริกสัตตา) ถือว่าโลกภายนอกมีอยู่จริง แต่มีอยู่ในเชิงประจักษ์หรือมีอยู่ตามที่ปรากฏแก่การรับรู้ของเรา (phenomenal/empirical existence) ถ้าเราไม่ยอมรับความมีอยู่ของโลกในระดับนี้ การปฏิบัติธรรมและการดำเนินชีวิตอยู่ในโลกจะเป็นไปไม่ได้ แต่ถ้ามองจากจุดยืนแบบปรมัตถ์ (ปารมารถิกสัตตา) ถือว่าโลกภายนอกเป็นมายาภาพทั้งหมด[๙๒] พรหมันเท่านั้นคือความจริงแท้เพียงอย่างเดียว และ (๓)*การรับรู้* (perception) เรื่องนี้เป็นประเด็นที่เกี่ยวโยงกับความมีอยู่ของโลกภายนอก ชาวโยคาจารมองว่าการรับรู้สามารถเกิดขึ้นได้โดยไม่ต้องอาศัยวัตถุหรืออารมณ์แห่งการรับรู้ภายนอก (external objects) เพราะจิตของเรามีอารมณ์หรือมโนภาพให้รับรู้อยู่ภายในอยู่แล้ว แต่ศังกราจารย์แย้งว่าเป็นไปไม่ได้ที่การรับรู้จะเกิดขึ้นโดยไม่มีวัตถุภายนอกให้รับรู้ แม้โลกภายนอกจะเป็นมายาภาพในระดับปรมัตถ์ แต่เราก็ต้องยอมรับความมีอยู่ของมันในระดับสมมติเพื่อให้การรับรู้เป็นไปได้ [๙๓]

---

[๙๒] แนวคิดเรื่องมองโลกเป็นสองระดับของศังกราจารย์นี้ คล้ายแนวคิดเรื่องสัจจะ ๒ ระดับของชาวมาธยมิก คือชาวมาธยมิกมองว่า แม้สรรพสิ่งจะศูนย์ในระดับปรมัตถ์ แต่เราต้องยอมรับความมีอยู่ของมันในระดับสมมติเพื่อให้การปฏิบัติธรรมเป็นไปได้

[๙๓] Jadunath Sinha, **Indian Realism**, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999), pp. 225-226.

แนวคิดแบบจิตนิยมสัมบูรณ์ (Absolute Idealism) ของสำนักอไทวตะ เวทานตะ มีแตกต่างกันบ้างในแต่ละยุคสมัย เช่น แนวคิดของเคาฑบาทเป็นจิตนิยมแบบสุดโต่ง คือมองว่าโลกภายนอกเป็นมายาภาพอย่างสิ้นเชิง ความจริงมีเพียงอย่างเดียวเท่านั้นคือพรหมัน ส่วนแนวคิดของศังกราจารย์เป็นจิตนิยมแบบสายกลาง คือมองว่าชีวะและโลกภายนอกถ้ามองจากจุดยืนแบบสมมติหรือแบบโวหารชาวโลก(วยาวหาริกสัตตา)ถือว่ามีอยู่ แต่ถ้ามองจากจุดยืนแบบปรมัตถ์(ปารมารถิกสัตตา)ถือว่าเป็นมายาภาพทั้งหมด ศังกราจารย์มองว่า ถ้าไม่ยอมรับความมีอยู่ของโลกภายนอกเสียเลย การรับรู้จะเกิดขึ้นไม่ได้ เพราะไม่มีวัตถุภายนอก (external objects)ให้รับรู้

๒.๓.๒ การตีความของโทมัส อี. วูด

โทมัส อี. วูด (Thomas E. Wood) มองว่า แนวคิดของนิกายโยคาจารเหมือนแนวคิดของพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมตรงที่ไม่เชื่อว่าเทพเจ้าหรือสิ่งสัมบูรณ์เป็นผู้สร้างสรรพสิ่ง ดังนั้นแนวคิดของนิกายโยคาจารจึงไม่เป็นประเภทเอกัตนิยม(Solipsism) เทวจิตนิยม (Theistic Idealism) หรือเอกนิยม (Monism) ถามว่า ถ้าชาวโยคาจารไม่เชื่อว่าโลกอยู่ในจิตของพระเจ้า แล้วข้อความที่ว่า "โลกเป็นเพียงจิตเท่านั้น" หมายความว่าอย่างไร โลกนี้อยู่ในจิตของใครหรือสร้างขึ้นโดยจิตของใคร[๘๔] วูดตอบคำถามนี้ว่า

> โลกนี้ดำรงอยู่ในจิตอิสระจำนวนมากมาย ภาพประทับเกี่ยวกับโลกภาพนอกที่จิตเหล่านี้ได้รับเป็นของสาธารณะ การที่จิตเหล่านี้ได้รับประสบการณ์ต่างๆ เพราะการประสานสัมพันธ์กันระหว่างจิตต่อจิต (mind-to-mind) ภาพประทับที่ผิดพลาดเกี่ยวกับโลกภายนอกก็เกิดจากการประสานสัมพันธ์กัน(coordination)ของจิตในชีวิตประจำวันนี้เอง สิ่งที่เรามองเห็นในเวลาตื่นไม่ใช่ของจริง ไม่ต่างอะไรกับสิ่งที่เราฝันเห็นในเวลากลางคืน ที่แตกต่างกันคือสิ่งที่เราเห็นในเวลาตื่นเป็นมายาภาพร่วมกัน (collectively hallucinated) ส่วนสิ่งที่เห็นในเวลาฝันไม่ใช่อย่างนั้น[๘๕]

ถามว่าภาพลวงตาร่วมกันเกิดได้อย่างไร วูดตอบโดยอ้างคัมภีร์วิมศติกาว่า ท่านวสุพันธุพยายามหลีกเลี่ยงแนวคิดสุดโต่งสองด้านระหว่างทวินิยม(Dualism) กับจิตนิยมบนฐานเทวนิยม (theistically-based idealism) แล้วเสนอแนวคิดเรื่องกรรม กล่าวคือ เวลาที่เรามองไปที่ต้นไม้ต้นหนึ่ง เราจะเห็นภาพต้นไม้อย่างเดียวกันหรืออย่างน้อยก็คล้ายคลึงกัน ที่เป็นเช่นนี้เพราะเรามีวิบากกรรมร่วมกันหรือเพราะจิตของเราทำงานสร้างต้นไม้มายาในลักษณะเดียวกัน ท่านวสุพันธุกล่าวว่าเวลาที่นาย ก. กับนาย ข. มองดูต้นไม้ จะมีต้นไม้อยู่สองต้น คือ ต้นไม้ที่นาย ก. มองเห็น กับ ต้นไม้ที่นาย ข. มองเห็น ต้นไม้ที่ดำรงอยู่อย่างอิสระในโลกภายนอกไม่มีอยู่จริง ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่าโลกภายนอกหาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่คือรอยประทับในกระแสจิตของบุคคลจำนวนมากมาย การที่คนแต่ละคนมีประสบการณ์อย่างเดียวกันเพราะกระแสจิตของพวกเขามีอิทธิพลต่อกันโดยผ่านพลังแห่งโทรจิต(the power of telepathy)[๘๖]

---

[๘๔] Thomas E. Wood, **Mind Only**, (Delhi: Motilal Banasidass, 1994), pp. ix-x, 163.

[๘๕] Ibid., p. x.

[๘๖] Ibid., pp. 163-164.

วูดไม่เห็นด้วยกับนักวิชาการหลายท่านที่ตีความแบบจิตนิยมสัมบูรณ์โดยเทียบเคียงกับสำนักอไทวตะ เวทานตะ ดูประหนึ่งว่าชาวโยคาจารเป็น "พวกเวทานตะแอบแฝง" (Crypto-Vedāntists) อย่างไรก็ตาม วูดยอมรับว่ามีข้อความบางแห่งในคัมภีร์นิกายโยคาจารที่อาจจะตีความได้ว่ามีสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) แต่เนื่องจากพระพุทธศาสนาสอนว่าจิตเป็นส่วนหนึ่งของขันธ์ ๕ ที่เกิดดับอย่างต่อเนื่องและไม่เที่ยงแท้แน่นอน สิ่งใดไม่เที่ยงแท้แน่นอนเราจะเรียกสิ่งนั้นว่าสิ่งสัมบูรณ์ได้อย่างไร ดังนั้น สิ่งสัมบูรณ์ในทัศนะของชาวโยคาจารจะต้องไม่ใช่จิต(อจิตตะ)หรืออยู่เหนือจิต นั่นก็คือนิพพานอันเป็นที่ดับแห่งขันธ์ ๕ เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า ศูนยตา หรือ ตถตา[๘๗]

กล่าวโดยสรุป แม้วูดจะไม่เห็นด้วยกับการตีความแบบจิตนิยมสัมบูรณ์ของนักวิชาการท่านอื่นๆ แต่การที่เขาตีความแนวคิดของนิกายโยคาจารว่าโลกภายนอกเป็นเพียงมายาภาพที่เกิดจากการสร้างของจิตจำนวนมากมาย และจิตเหล่านี้สามารถรับรู้โลกแห่งประสบการณ์ร่วมกันได้โดยอาศัยการทำงานประสานสัมพันธ์กัน เรียกง่ายๆ ว่า ทั้งช่วยกันสร้างโลกและเฉลี่ยแบ่งปันโลกแก่กันและกัน ดังนั้น รูปแบบการตีความของเขาจึงหนีไม่พ้นจิตนิยมอยู่ดี ซึ่งผู้วิจัยขอจัดอยู่ในประเภท "จิตนิยมอัตวิสัย" (Subjective Idealism)

๒.๔ การตีความแบบพหุสัจนิยม

คำว่า การตีความแบบ "พหุสัจนิยม" (Realistic Pluralism) ในที่นี้ผู้วิจัยหมายถึงแนวคิดการตีความที่ว่า นิกายโยคาจารยอมรับความจริงหลากหลายเหมือนแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้น สิ่งที่นิกายโยคาจารปฏิเสธไม่ใช่ความมีอยู่ของโลกภายนอก หากแต่คือโลกแห่งทวิภาวะระหว่างผู้ยึดถือกับสิ่งที่ถูกยึดถือมากกว่า (คราหยะ-คราหกะ) โดยนักวิชาการที่เสนอการตีความแบบนี้ได้แก่ **โกชุมมัตตัม** (Thomas A. Kochummuttom) เขาไม่เห็นด้วยกับกลุ่มนักวิชาการที่ตีความแนวคิดของแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา (Metaphysical Idealism)ที่เราได้อภิปรายมาแล้ว โดยเฉพาะอย่างยิ่งการตีความคำว่า "วิชญัปติมาตรตา" ว่าเป็นวิญญาณบริสุทธิ์ระดับโลกุตระ เที่ยงแท้ถาวร เหมือนพรหมันของสำนักอไทวตะ เวทานตะ หรือเหมือนจิตสัมบูรณ์ของเฮเกล ถือว่าเป็นการตีความที่ไม่ตรงกับความหมายที่แท้จริงของคัมภีร์นิกายโยคาจาร ข้อเสนอในการตีความของโกชุมมัตตัมสรุปได้ ๘ ประเด็นหลักๆ ดังนี้

(๑) **การนิยามความหมายของคำว่า "จิตตมาตร":** โกชุมมัตตัมมองว่า เหตุผลที่นำไปสู่การตีความแนวคิดของนิกายโยคาจารผิดพลาดมาจากการนิยามความหมายของคำว่า "จิตตมาตร"

---

[๘๗] Ibid., pp. 191-193.

ผิดพลาด เมื่อนิยามความหมายผิดจึงนำไปสู่การสรุปว่าเป็นคำที่ใช้ในความหมายระดับสูงสุด ดังคำกล่าวของเขาที่ว่า

> คำว่า วิชญัปติมาตร และจิตตมาตร ไม่ได้บ่งถึงความจริงระดับสูงสุดแต่อย่างใด ยิ่งไปกว่านั้น ไม่มีที่ไหนเลยที่ท่านวสุพันธุใช้คำเหล่านี้เพื่ออธิบายถึงความมีอยู่ระดับสูงสุด ตรงกันข้าม เมื่อไรก็ตามที่ท่านใช้คำเหล่านี้ ท่านหมายถึงว่า สิ่งที่ตกอยู่ในประสบการณ์แห่งโลกสังสารวัฏของบุคคลเป็นเพียงภาพตัวแทนของจิต เป็นเพียงความคิด หรือเป็นเพียงจิตเท่านั้น[๘๘]

โกชุมมัตตัมมองว่า คำว่า "จิตตมาตร" ไม่ใช่คำที่นิกายโยคาจารใช้ในความหมายระดับสูงสุดหรือใช้บ่งบอกความมีอยู่ของสิ่งสูงสุด หากแต่เป็นคำสำหรับอธิบายประสบการณ์ในโลกสังสารวัฏของคนทั่วไป เพื่อชี้ให้เห็นว่าการรับรู้โลกของคนทั่วไปไม่ตรงกับความมีอยู่ของมันจริงๆ สิ่งที่พวกเขารับรู้ก็คือภาพตัวแทนของของจิต (mere representation of consciousness) หรือความคิดของเขาเท่านั้น (thought-only)

(๒) **ความหมายของคำว่า "อภูตปริกัลปะ" :** โกชุมมัตตัมมองว่า ข้อความที่ถูกนำไปตีความแบบเอกจิตนิยมอยู่บ่อยๆ คือ "การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริงมีอยู่" (อภูตปริกลฺโป'สฺติ)[๘๙] หลายคนตีความว่าหมายถึงสิ่งที่มีอยู่จริง(จิต)ที่ทำการสร้างโลกภายนอกอันไม่มีอยู่จริง ที่จริงคำนี้เป็นอีกคำหนึ่งที่อธิบายประสบการณ์ในโลกแห่งสังสารวัฏ ไม่ได้มีความหมายในแง่ของการสร้าง (creation) หากแต่หมายถึงการคิดจำแนก(classification) หรือแบ่งแยก(discrimination) เป็นทวิภาวะระหว่างผู้ยึดถือกับสิ่งที่ถูกยึดถือ ดังข้อความที่ว่า "การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริง(อภูตปริกัลปะ) หมายถึงการคิดแบ่งแยกระหว่างสิ่งที่ถูกยึดถือกับผู้ยึดถือ"[๙๐] ซึ่งการคิดแบ่งแยกอันไม่เป็นจริงในที่นี้ก็คือกระบวนการทำงานของจิตและเจตสิกของคนที่อยู่ในโลกแห่งสังสารวัฏ ดังข้อความที่ว่า "การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริง หมายถึง จิต และเจตสิก อันเป็นไปในไตรภูมิ(ไตรธาตุ)"[๙๑] ดังนั้น จึงเป็นอันสรุปได้ว่า อภูตปริกัลปะเป็นคำที่อธิบายกระบวนการคิดปรุงแต่งของจิตและเจตสิกของคนที่ยังอยู่ในโลกแห่งสังสารวัฏ ไม่ได้หมายถึงจิตสัมบูรณ์ในฐานะผู้ทำการสร้างโลกมายาแต่อย่างใด[๙๒]

---

[๘๘] Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1989), p. 201.

[๘๙] มัธยานตวิภาค, ๑.๒. อ้างใน Ibid., p. 223.

[๙๐] มัธยานตวิภาคภาษยะ, ๑.๒. อ้างใน Ibid., p. 223. "อภูตปริกลฺโป คฺราหฺยคฺราหกวิกลฺปะ"

[๙๑] มัธยานตวิภาค, ๑.๙. อ้างใน Ibid., p. 223. "อภูตปริกลฺปศฺจ จิตฺตไจตาสฺตฺริธาตุกาะ"

[๙๒] Ibid., pp. 222-224.

(๓) **ปฏิเสธทฤษฎีความรู้แบบสมนัย :** โกชุมมัตตัมมองว่า เมื่อการรับรู้ของมนุษย์ไม่ตรงกับความเป็นจริงของโลกภายนอก แนวคิดเรื่องจิตตมาตรของท่านวสุพันธุจึงเป็นแนวคิดที่ต้องการปฏิเสธทฤษฎีความรู้แบบสมนัย (correspondence theory of knowledge) ไม่ได้เกี่ยวกับการเสนอทฤษฎีเอกจิตนิยมแต่อย่างใด

> การบอกว่าการรับรู้อารมณ์ภายนอกเป็นภาพตัวแทนของจิตเท่านั้น แสดงว่าท่าน วสุพันธุ กำลังปฏิเสธทฤษฎีความรู้แบบสมนัยอย่างแข็งขัน ทฤษฎีนี้มีความเชื่อว่า มโนภาพกับอารมณ์ภายนอกมีความสอดคล้องกันอย่างไม่ผันแปร ท่านวสุพันธุ ได้โต้แย้งว่าการรับรู้อารมณ์ภายนอกเป็นเพียงภาพตัวแทนของจิตเท่านั้น หมายความว่าเขาเหล่านั้นถูกกำหนดให้มีความโน้มเอียงทางจิตอยู่แล้วไม่มากก็น้อย...ซึ่งเมล็ดพันธุ์แห่งความโน้มเอียงเหล่านี้ ได้ถูกเก็บไว้เรียบร้อยแล้วในจิตไร้สำนึกที่เรียกว่าอาลยวิชญาน[๖๓]

ประสบการณ์ในโลกสังสารวัฏในทัศนะของท่านวสุพันธุ สามารถเทียบกันได้กับประสบการณ์ในความฝัน สิ่งต่างๆ ที่เราพบในความฝัน ไม่อาจจะชี้ไปหาความมีอยู่จริงของมันได้ ดังนั้น จึงไม่แปลกอะไรที่ท่านวสุพันธุจะเสนอว่าในสภาพที่บุคคลยังอยู่ในโลกแห่งสังสารวัฏ ประสบการณ์ต่างๆ ของเขา เป็นเพียงมโนภาพที่จิตของตนคิดสร้างขึ้นเท่านั้น[๖๔]

(๔) **เป็นพหุสัจนิยม ไม่ใช่เอกจิตนิยม :** โกชุมมัตตัมยอมรับว่า การตีความแนวคิดของนิกายโยคาจารแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาอย่างที่นักวิชาการหลายท่านพยายามทำ ใช่ว่าจะไม่มีหลักฐานในคัมภีร์สนับสนุนเสียเลย แต่เขามองว่า เมื่อมองแนวคิดของนิกายโยคาจาร โดยภาพรวมทั้งระบบ การตีความแบบพหุสัจนิยม(realistic pluralism) น่าจะเหมาะสมกว่า หมายความว่า นิกายโยคาจารยอมรับว่ามีความจริงดำรงอยู่อย่างหลากหลาย สิ่งที่นิกายนี้ต้องการปฏิเสธคือ (๑) จิตหรือวิญญาณเป็นสิ่งสัมบูรณ์ (๒) สิ่งปัจเจก (individual beings) หรือปรากฏการณ์แปรสภาพมาจากจิตสัมบูรณ์ (๓) สิ่งปัจเจกเป็นเพียงมายาภาพที่เกิดจากการปรากฏตัวของจิตสัมบูรณ์[๖๕]

(๕) **ปฏิเสธทวิภาวะ ไม่ใช่พหุภาวะ :** โกชุมมัตตัมมองว่า สิ่งที่นิกายโยคาจารต้องการปฏิเสธ คือ ทวิภาวะระหว่างผู้ยึดถือกับสิ่งที่ถูกยึดถือ(คราหกะ-คราหยะ) ที่เกิดจากการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์ของจิต หาใช่พหุภาวะ(plurality)หรือความจริงที่มีอยู่อย่างหลากหลายไม่ การปฏิเสธทวิภาวะแต่ยอมรับพหุภาวะถ้ามองอย่างเผินๆ เหมือนเป็นการพูดขัดแย้งตัวเอง แต่ความจริงไม่ได้

---

[๖๓] Ibid., p. 211.

[๖๔] Ibid., p. 230.

[๖๕] Ibid., pp. 1-2.

เป็นเช่นนั้น เพราะทวิภาวะเป็นประเด็นทางด้านญาณวิทยา(epistemological) หรือการรับรู้โลกของเรา ส่วนพหุภาวะเป็นประเด็นทางด้านภววิทยา(ontological) หรือด้านความมีอยู่จริง ดังนั้น การปฏิเสธทวิภาวะจึงไม่ได้หมายความว่าจะต้องปฏิเสธพหุภาวะตามไปด้วย[๙๖]

(๖) **เน้นทฤษฎีความรู้ ไม่ใช่ทฤษฎีความเป็นจริง** : คำว่า "วิชญัปติมาตร" ซึ่งเป็นคำที่นิยมใช้ในยุคของท่านวสุพันธุ เป็นคำที่ใช้เสนอทฤษฎีความรู้มากกว่าทฤษฎีความจริง โกชุมมัตตัมอ้างแนวคิดของ ดี.ที. ซูสุกิ ที่ว่า "ปรัชญาถ้าหากจะมีอยู่บ้างในลังกาวตารสูตร เป็นเรื่องทางภววิทยา ไม่ใช่ญาณวิทยา ในขณะที่คำสอนเรื่องวิชญัปติมาตรตา เป็นเรื่องญาณวิทยา"[๙๗] ส่วนคำว่า "จิตตมาตร" ซึ่งเป็นคำที่นิยมใช้ลังกาวตารสูตร เป็นคำที่ใช้เสนอทฤษฎีความจริง กล่าวคือ ลังกาวตารสูตรได้อธิบายว่าจิตมาตรเป็นอย่างเดียวกันกับความจริงสัมบูรณ์ แต่โยคาจารในยุคของท่าน วสุพันธุไม่มีข้อความในคัมภีร์ใดเลยที่ใช้คำว่า "วิชญัปติ" และคำว่า "วิญญาณ" ในความหมายอย่างเดียวกับความจริงสัมบูรณ์ ตรงกันข้าม ความจริงสัมบูรณ์ที่กล่าวถึงในยุคนี้กลับเป็นเรื่องศูนยตา หมายถึงความว่างจากทวิภาวะระหว่างผู้ยึดถือกับสิ่งที่ถูกยึดถือ[๙๘]

(๗) **เน้นการปฏิบัติมากกว่าทฤษฎี :** โกชุมมัตตัมมองว่า วัตถุประสงค์ในการก่อตั้งนิกายของชาวโยคาจารนั้น เป็นเรื่องทางศาสนามากกว่าเรื่องทางปรัชญา โดยต้องการชี้ให้เห็นว่าประสบการณ์ในโลกแห่งสังสารวัฏได้ก่อทุกข์ให้แก่เราอย่างไร พร้อมทั้งชี้แนะว่าเราจะออกจากวังวนแห่งความทุกข์นี้ได้อย่างไร มนุษย์ปุถุชนถูกอวิชชา ตัณหา อุปาทาน ผลักดันให้คิดและมองโลกแบบทวิภาวะระหว่างตัวเขาเองในฐานะผู้ยึดถือ กับ สิ่งที่ถูกยึดถือ (คฺราหก-คฺราหย) ผู้เสวย กับ สิ่งที่ถูกเสวย (โภกฺตฺฤ-โภชฺย) และผู้รู้ กับ สิ่งที่ถูกรู้ (ชฺญาตฺฤ-ชฺเญย) การมองโลกแบบทวิภาวะอย่างนี้คือสิ่งที่ชาวโยคาจารต้องการชี้ให้เห็นว่าเป็นมายาภาพที่ไม่มีอยู่จริงและก่อให้เกิดความทุกข์ในสังสารวัฏ ทางออกคือเราต้องพัฒนาญาณปัญญาที่ปราศจากการคิดแบ่งแยก(นิรฺวิกลฺปชฺญาน)ขึ้นมาเพื่อที่จะได้มองโลกตามความเป็นจริง[๙๙]

(๘) **มีแนวคิดสอดคล้องกับโยคาจารยุคหลัง :** นักวิชาการหลายท่านมักจะมองว่าคณาจารย์นิกายโยคาจารยุคหลังที่รู้จักในนามสำนักตรรกวิทยา(the school of logic) ได้แก่ ยุคของ

---

[๙๖] Ibid., pp. 2-4.

[๙๗] D.T. Suzuki, **Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra**, (London: and Boston: Routledge and Kegan Pual Ltd., 1972), p. 280.

[๙๘] Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, pp. 5-11.

[๙๙] Ibid., pp. 11-14.

ท่านทินนาคะ และท่านธรรมกีรติ เป็นต้น ยุคนี้มีแนวคิดเบี่ยงเบนออกไปจากยุคของท่านอสังคะและวสุพันธุมากพอสมควร กล่าวคือมีแนวคิดโน้มเอียงไปทางสำนักเสาตรานติกะที่ยอมรับว่าโลกภายนอกมีอยู่จริง แต่เราไม่สามารถรับรู้มันได้โดยตรง สิ่งที่รับรู้เป็นเพียงมโนภาพอันเป็นตัวแทน (representation)ของโลกเท่านั้น โกชุมมัตตัมแย้งว่า ที่จริงแล้วคณาจารย์นิกายโยคาจารทั้งสองยุคนี้ไม่ได้มีแนวคิดแตกต่างกันเลย ทั้งท่านทินนาคะและท่านธรรมกีรติต่างก็ได้รักษาสืบทอดแนวคิดแบบพหุสัจนิยมของคณาจารย์รุ่นก่อนไว้ทุกประการ โดยเฉพาะทฤษฎีความรู้ของท่านทั้งสองเรื่อง "สวลักษณะ" กับ"สามัญญลักษณะ"[๑๐๐] คำแรกหมายถึงลักษณะที่เป็นความจริงแท้ คำที่สองหมายถึงลักษณะสามัญทั่วไปแห่งการรับรู้โลกของปุถุชน ลักษณะทั้งสองนี้เป็นการเปรียบเทียบให้เห็นความแตกต่างระหว่างสิ่งที่ไม่ถูกปรุงแต่งขึ้น กับ สิ่งที่ถูกปรุงแต่งขึ้น(นิรฺวิกลฺปก-วิกลฺป) ระหว่างสิ่งที่ไม่ถูกสร้างขึ้นขึ้น กับ สิ่งที่ถูกสร้างขึ้น (อกฺฤตฺริม-กฺฤตฺริม) ระหว่างสิ่งไม่ถูกคิดขึ้นกับ สิ่งที่ถูกคิดขึ้น (อนาโรปิต-อาโรปิต) ระหว่างสิ่งที่พูดถึงไม่ได้ กับ สิ่งที่พูดถึงได้ (อนภิลาปฺย-อภิลาปฺย) โกชุมมัตตัมมองว่า ลักษณะทั้งสองนี้แท้ที่จริงก็มีฐานมาจากแนวคิดเรื่องไตรสวภาวะในยุคของท่านอสังคะและวสุพันธุนั่นเอง คือ สวลักษณะ มีความหมายอย่างเดียวกับปรินิษปันนะ และสามัญญลักษณะ มีความหมายอย่างเดียวกับปริกัลปิตะ ดังนั้น จึงสรุปได้ว่า สำนักโยคาจารยุคหลังไม่ได้มีแนวคิดเบี่ยงเบนออกไปจากแนวคิดของยุคแรกแต่อย่างใด แนวคิดหลักๆ ยังคงได้รับการรักษาสืบทอดไว้เหมือนเดิมทุกประการ[๑๐๑]

๒.๕ การตีความทางญาณวิทยา

คำว่า การตีความทางญาณวิทยา (Epistemological Interpretation) ในที่นี้ผู้วิจัยหมายถึงกลุ่มนักวิชาการที่ตีความว่า จุดสนใจของนิกายโยคาจารไม่ใช่ปัญหาเรื่องความเป็นจริงทางภววิทยา (ontological) หรือทางอภิปรัชญา(metaphysical) อย่างที่นักวิชาการหลายท่านพยายามตีความ หากแต่สนใจปัญหาทางด้านญาณวิทยาหรือการรับรู้โลกของมนุษย์มากกว่า ต่อไปนี้ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างนักวิชาการที่ตีความในแนวทางนี้ ดังนี้

---

[๑๐๐]คำว่า "สามัญญลักษณะ" เป็นคำพ้องกับคำว่า "สามัญญลักษณะ" ที่ฝ่ายเถรวาทใช้หมายถึงความจริง ๓ อย่าง คือ อนิจจตา ทุกขตา อนัตตตา แต่ในที่นี้ท่านใช้ในความหมายของทฤษฎีความรู้ คือหมายถึงลักษณะสามัญทั่วไปแห่งการรับรู้โลกของมนุษย์

[๑๐๑] Ibid., pp. 25-26.

แดน ลัสธอส (Dan Lusthaus) กล่าวไว้ในบทความเรื่อง "What is and isn't Yogacara"[๑๐๒] ว่า คำสอนนิกายโยคาจารสรุปรวมลงในคำว่า "วิชญัปติมาตร" แปลว่า "ไม่มีอะไรนอกจากการรับรู้" (nothing-but-cognition) ซึ่งคำนี้ถูกนำไปตีความอย่างผิดๆ ในความหมายแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาที่ว่าจิตอย่างเดียวเท่านั้นเป็นจริง สรรพสิ่งล้วนแต่ถูกสร้างขึ้นโดยจิต แท้ที่จริงแล้วนิกายโยคาจารไม่ได้มองว่าวิญญาณเป็นความจริงสูงสุด หากแต่มองในฐานะเป็นต้นตอของปัญหาความทุกข์มากกว่า กล่าวคือปัญหาทั้งหลายเกิดจากการทำงานของจิตและปัญหาเหล่านั้นจะยุติลงได้ก็ด้วยการหยุดการทำงานของจิตในลักษณะอย่างนั้นเสีย

ลัสธอสกล่าวอีกว่า ไม่มีคัมภีร์ใดของโยคาจารสายอินเดียที่บอกว่าโลกถูกสร้างขึ้นโดยจิต มีแต่บอกว่าเราเอาภาพของโลกที่ถูกปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดๆ ไปใส่ให้แก่โลก กล่าวคือ จิตของเราไม่ได้สร้างโลกทางกายภาพ (physical world) ขึ้นมา จิตเพียงแต่ทำหน้าที่ตีความ ปรุงแต่งสร้างสรรค์ และจำแนกแยกแยะข้อมูลเกี่ยวกับโลกที่รับเข้ามา แล้วยึดมั่นถือมั่นในโลกที่ถูกปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดๆ นั้น ในที่สุดโลกแห่งการปรุงแต่งก็กลับมาเป็นอุปสรรคขัดขวาง(อาวรณะ)ไม่ให้เราเห็นโลกอย่างที่มันเป็น ชาวโยคาจารตั้งคำถามว่าอะไรคือสาเหตุที่ทำให้จิตของเราทำงานผิดพลาดอย่างนี้และเราจะแก้ปัญหานี้ได้อย่างไร พวกเขาพยายามหาทางตอบคำถามโดยการวิเคราะห์จิตลงไปถึงระดับรากลึก(อาลยวิชญาน) ในที่สุดก็พบว่ามีกิเลสชนิดละเอียดอ่อน(อาสวะ/อนุสัย)เป็นตัวบงการอยู่เบื้องหลังการทำงานที่ผิดพลาดของจิต และการที่จะแก้ปัญหานี้ได้อย่างเด็ดขาดต้องทำการปฏิวัติหรือรื้อถอนกิเลสละเอียดอ่อนดังกล่าวนี้(อาศฺรยปราวฺฤตฺติ)[๑๐๓] โดยผ่านการปฏิบัติโยคะ

๒.๖ การตีความทางปฏิบัติ

คำว่า "การตีความทางปฏิบัติ" (practical interpretation) ในที่นี้ ผู้วิจัยใช้หมายถึงกลุ่มนักวิชาการที่เชื่อว่า แนวคิดเรื่องจิตตมาตรของนิกายโยคาจารไม่ใช่แนวคิดที่แสดงถึงความมีอยู่ของจิตในเชิงอภิปรัชญา หากแต่เป็นแนวคิดที่มุ่งอธิบายธรรมชาติและการทำงานของจิตเพื่อประโยชน์ในการปฏิบัติโยคะให้เข้าถึงความดับทุกข์ตามเจตนารมณ์ดั้งเดิมของพระพุทธเจ้า ดังนั้น การ

---

[๑๐๒] Dan Lusthaus, **What is and isn't Yogācāra**, ‹http://www.acmuller.net/yogacara/articles/intro-uni.htm›.

[๑๐๓] คำว่า "อาศรยปราวฤตติ" หมายถึงการรื้อถอนหรือการหมุนกลับระดับรากฐาน ได้แก่การขุดรากถอนโคนกิเลสละเอียดอ่อนคืออาสวกิเลสหรืออนุสัยกิเลสที่สะสมอยู่ในอาลยวิชญาน รวมทั้งมโนภาพอันผิดพลาดต่างๆ ที่เก็บสะสมไว้ในอาลยวิชญาน คำนี้นิยมแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า "the revulsion of basis" บ้าง "transformation at the base" บ้าง "turn about of one' basis" บ้าง "overturning at the base" บ้าง "revolution at the base" บ้าง

ตีความแนวคิดใดๆ ของนิกายโยคาจารจะต้องเชื่อมโยงกับบริบทแห่งการปฏิบัติโยคะดังกล่าวนี้ นักวิชาการกลุ่มนี้ไม่เห็นด้วยกับการตีความโดยโยงไปเปรียบเทียบกับปรัชญาจิตนิยมของฮินดูและของตะวันตก ต่อไปนี้ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างนักวิชาการบางท่านที่ตีความในแนวทางดังกล่าวนี้

ในงานเขียนเรื่อง “On Knowing Reality” *เจนิส ดีน วิลลิส* (Janice Dean Willis) ได้ศึกษาคัมภีร์**โพธิสัตตวภูมิ** ซึ่งแต่งโดยท่าน*อสังคะ* คำตอบอย่างหนึ่งที่ผู้เขียนได้พบในงานศึกษาชิ้นนี้ คือ ท่านอสังคะไม่ได้มองว่าจิตเป็นความจริงสูงสุดเพียงอย่างเดียว สิ่งที่เป็นความจริงสูงสุดในทัศนะของท่านคือ “ศูนยตา” จากการค้นพบใหม่นี้ทำให้วิลลิสวิจารณ์กลุ่มนักวิชาการกระแสหลักในเชิงตั้งคำถามว่า

> นักวิชาการหลายท่านได้ยืนยันอยู่เสมอว่านิกายนี้ (โยคาจาร) มีแนวคิดแบบจิตนิยม คำสอนแกนกลางของนิกายนี้คือจิตหรือวิญญาณเป็นความจริงเพียงอย่างเดียว อย่างน้อยในปริเฉทว่าด้วยตัตตวารถะ กลับปรากฏว่า ท่านอสังคะ ได้จัดให้ศูนยตาเป็นความจริงสัมบูรณ์เพียงอย่างเดียว ไม่ใช่จิต เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว การประเมินนิกาย โยคาจารอย่างที่เรายอมรับกันโดยทั่วไป จะยังคงเหลืออยู่อีกหรือ[๑๐๔]

อีกประเด็นหนึ่งที่ผู้เขียนยกขึ้นมาวิจารณ์กลุ่มนักวิชาการกระแสหลัก คือ การแปลความหมายของคำว่า “จิตตมาตร” เป็นภาษาอังกฤษว่า “Mind-Only” (จิตเท่านั้น) เขามองว่าการแปลในลักษณะอย่างนี้ ทำให้เกิดความไขว้เขวได้ง่ายๆ เพราะเป็นคำแปลที่แฝงนัยของความหมายแบบจิตนิยมสัมบูรณ์ เขาได้เสนอคำแปลใหม่ว่า “just thought” หรือ “merely thought” (เป็นเพียงความคิดเท่านั้น) การแปลอย่างนี้อาจจะไม่ตรงเสียทีเดียว แต่อย่างน้อยก็น่าจะมีความหมายสอดคล้องกับแนวทางของนิกายโยคาจารมากกว่า ในฐานะเป็นนิกายที่เน้นในเรื่องปฏิบัติโยคะที่สัมพันธ์กับการควบคุมความคิดจิตใจ อย่างไรก็ตาม วิลลิส ยอมรับเหมือนกันว่า คำว่า “จิตตมาตร” มีการนำไปใช้ในความหมายที่แตกต่างหลากหลาย ทั้งในนิกายมาธยมกและในนิกายโยคาจาร ทั้งในความหมายเฉพาะเจาะจงและความหมายกว้างๆ ทั่วไป[๑๐๕] แต่ความหมายที่เขาเน้นเป็นพิเศษคือความหมายที่สัมพันธ์กับบริบทของการปฏิบัติกรรมฐาน (meditative contexts)

> ประเด็นสำคัญในนิกายโยคาจาร คือประเด็นทางด้านญาณวิทยาที่เกี่ยวกับการรับรู้ในชีวิตสามัญของเรา สิ่งที่เรารับรู้ไม่ใช่ภาพที่เที่ยงตรงกับวัตถุที่อยู่นอกจิตของเรา หากแต่เป็น

---

[๑๐๔] Janice Dean Willis, **On Knowing Reality**, (New York : Columbia University Press, 1972), p. 21.

[๑๐๕] Ibid., p. 25.

> เพียงมโนภาพของจิต (วิชญัปติมาตร) ที่คล้ายกับวัตถุภายนอกเท่านั้น มันเป็นเพียงวัตถุที่จิตคิดสร้างขึ้นเท่านั้น (conceptualized object)[๑๐๖]

ความหมายในที่นี้ก็คือนิกายโยคาจารไม่ได้ปฏิเสธว่าวัตถุที่อยู่นอกจิตของเราไม่มี เพียงแต่บอกว่าภาพที่เรารับรู้นั้น ไม่ใช่ภาพที่เที่ยงตรงกับความมีอยู่จริงๆ ของมันเท่านั้น ดังนั้น จึงถือว่าถูกต้องแล้วที่นิกายนี้จะใช้คำเรียกประสบการณ์ของเราว่า "จิตตมาตร" หรือ "วิชญัปติมาตร" คำเหล่านี้ไม่ได้มีความหมายพิเศษในเชิงอภิปรัชญาแต่อย่างใด หากแต่มีความหมายง่ายๆ ว่าภาพที่เราพบเห็นอยู่ในชีวิตประจำวันหรือภาพนิมิตในใจของคนที่กำลังนั่งกรรมฐาน เป็นเพียงภาพที่เราคิดปรุงแต่งขึ้นเท่านั้น

วิลลิสได้ยกข้อความในทศภูมิสูตรที่นักตีความแบบเอกจิตนิยมมักนำมาสนับสนุนทฤษฎีของตน คือข้อความที่ว่า "จิตฺตมาตรํ อิทํ ยตฺ อิทํ ไตรธาตุกมฺ" (ไตรธาตุเป็นเพียงจิตเท่านั้น) แน่นอนว่า ถ้าเราอ่านและตีความเฉพาะข้อความสั้นๆ แค่นี้ โดยไม่สนใจบริบทอื่นๆ ของมัน ก็อาจตีความแบบจิตนิยมได้เหมือนกัน ความจริงแล้วข้อความนี้เกิดขึ้นในบริบทของการอภิปรายทฤษฎีปฏิจจสมุปบาท และคณาจารย์ของนิกายมาธยมก คือท่านจันทรกีรติ ก็ได้เคยตีความข้อความนี้ไว้แล้วว่าไม่ใช่ข้อความที่ปฏิเสธความมีอยู่ของวัตถุภายนอก หากแต่มุ่งเน้นไปที่จิตที่คิดปรุงแต่งวัตถุภายนอกขึ้นมา[๑๐๗] นอกจากนั้น วิลลิสยังได้ยกคำของชมิธาวเซน ที่กล่าวถึงปริเฉทที่ ๓ ของทศภูมิกสูตร ดังนี้

> ในปริเฉทที่ ๓ ของพระสูตรนี้ (ทศภูมิกสูตร) พระพุทธเจ้าที่ปรากฏให้เห็นในกรรมฐานนั้นเทียบได้กับภาพในความฝัน ภาพเงาสะท้อน ซากศพและโครงกระดูกที่เรามองเห็นในการเจริญอสุภกรรมฐาน อุปมาเหมือนการปรากฏของภาพจินตนาการ พระโพธิสัตว์ไม่สามารถพบเห็นพระพุทธเจ้าจริงๆ เหมือนภาพที่ปรากฏให้เห็นในขณะปฏิบัติกรรมฐานได้ เพราะเป็นเพียงภาพที่จิตสร้างขึ้นเท่านั้น สิ่งที่พระโพธิสัตว์เห็นจริงๆ คือพระพุทธเจ้าที่ปรากฏให้เห็นนั้น หาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่คือจิตนั่นเอง[๑๐๘]

ข้อความในปริเฉทที่ ๘ ของสัมธินิรโมจนสูตร เป็นอีกข้อความหนึ่งที่ทำให้วิลลิสเชื่อมั่นอย่างมากว่าคำว่า "จิตตมาตร" หรือ "วิชญัปติมาตร" เป็นคำที่ใช้ในบริบทของการปฏิบัติกรรมฐาน พระสูตรนี้เป็นการสนทนากันระหว่างท่านไมเตรยะกับพระพุทธเจ้า ท่านไมเตรยะทูล

---

[๑๐๖] Ibid., p. 26.

[๑๐๗] Ibid., p. 27.

[๑๐๘] Ibid., p. 28. ดูเพิ่มเติมใน Lambert Schmithausen, "On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism," p. 246-247.

ถามว่าภาพนิมิตที่ปรากฏให้เห็นในกรรมฐานนั้น แตกต่างจากจิตหรือไม่ พระพุทธเจ้าตรัสว่าไม่แตกต่างจากนั้น เพราะภาพนิมิตเหล่านั้นเป็นเพียงมโนภาพที่จิตคิดขึ้น ดังข้อความที่ว่า

> ท่านไมเตรยะ ทูลถามว่า ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ รูปทั้งหลายที่รับรู้ในกรรมฐาน ต่างจากจิตหรือไม่ พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสตอบว่า ไมเตรยะ ไม่แตกต่างกันเลย ข้อนั้นเพราะเหตุไร เพราะรูปเหล่านี้หาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่คือมโนภาพของจิตเท่านั้น ไมเตรยะ เราได้อธิบายแล้วว่าอารมณ์กรรมฐานของจิต หาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่เป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น (วิชญัปติมาตร) [๑๐៩]

วิลลิส ได้ตั้งคำถามว่า ทำไมนิกายโยคาจารจึงได้ให้ความสนใจเรื่องจิตมากเป็นพิเศษ (รวมทั้งธรรมชาติ การพัฒนา และการทำงานของจิต) สาเหตุก็เพราะว่าจิตเป็นแก่นสำคัญในกระบวนการปฏิบัติกรรมฐานและเป็นรากฐานแห่งความหลุดพ้น การมีสติรู้เท่าทันการทำงานของจิตจึงถือว่าเป็นการปฏิบัติกรรมฐานอย่างยอดเยี่ยม “การได้รู้แจ้งเห็นจริงว่าวัตถุที่ปรากฏให้เห็นในอารมณ์กรรมฐานนั้นว่าเป็นสิ่งที่จิตสร้างขึ้น ไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากจิต ถือว่าได้รู้แจ้งเห็นจริงศูนยตาโดยตรง กล่าวคือความว่างเปล่าจากทวิภาวะระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้”[๑๑๐] ดังนั้น ในทัศนะของนิกายโยคาจาร การเข้าถึงความว่างหรือศูนยตาจึงถือว่าเป็นเป้าหมายสูงสุด และจิตที่เข้าถึงภาวะเช่นนี้เป็นจิตที่อยู่เหนือการคิดแบ่งแยกเป็นทวิภาวะ (subject-object) จึงไม่สามารถที่จะเรียกภาวะเช่นนี้ว่า “จิตตมาตร” หรือ “วิชญัปติมาตร” ได้อีกต่อไป

๒.๗ สรุป

กล่าวโดยสรุป รูปแบบการตีความแนวคิดของนิกายโยคาจารทั้ง ๖ แบบที่ผู้วิจัยนำเสนอมาทั้งหมด สรุปสาระสำคัญโดยคร่าวๆ ได้ดังนี้ (๑) *การตีความของนิกายมาธยมก* แม้ท่านจันทรกีรติจะแสดงเหตุผลรองรับการตีความของท่านไว้มากมาย แต่เหตุผลทั้งหมดนั้นล้วนแต่นำสู่การพิสูจน์ว่า “จิตตมาตร” ไม่ใช่ภาษาที่มีความหมายตรง(เนตารถะ)หรือภาษาปรมัตถ์ซึ่งมีความหมายว่าจิตเท่านั้นเป็นความจริงเพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นภาษาที่จะต้องไขความ(เนยารถะ)หรือภาษาสมมติซึ่งพระพุทธเจ้าทรงใช้สอนสาวกผู้มีอินทรีย์ยังไม่แก่กล้าให้เห็นความศูนย์ของรูปในเบื้องต้นและให้เห็นความศูนย์ของรูปและจิตในท้ายที่สุด (๒) *การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา* ได้แก่การตีความที่ว่า จิตตมาตรของนิกายโยคาจารมีความหมายว่าจิตเป็นความจริงสูงสุดเพียงอย่างเดียว โลกภายนอกหรือโลกแห่งปรากฏการณ์ไม่มีอยู่จริงหรือถ้าจะมีก็เป็นเพียงการปรากฏตัวของจิตเท่านั้น (๓) *การตีความแบบจิต*

---

[๑๐៩] Jance Dean Willis, **On Knowing Reality**, p. 29.

[๑๑๐] Ibid., p. 29.



นิยมอัตวิสัย ได้แก่การตีความที่ไม่เห็นด้วยกับการตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาที่มองว่านิกายโยคาจารยอมรับในเรื่องสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) นิกายโยคาจารมองว่า จิตของปัจเจกบุคคลเท่านั้นเป็นสิ่งที่มีอยู่จริง และจิตนี้ดำรงอยู่ในรูปของกระแสเหตุปัจจัยที่เกิดดับอย่างต่อเนื่อง โลกภายนอกเป็นเพียงมายาภาพที่จิตปัจเจกบุคคลร่วมกันสร้างสรรค์ขึ้นเท่านั้น (๔) *การตีความแบบพหุสัจนิยม* ได้แก่การตีความที่ว่า จิตตมาตรของนิกายโยคาจารไม่ใช่แนวคิดทางอภิปรัชญา หากแต่เป็นแนวคิดทางด้านญาณวิทยาที่เกี่ยวกับการรับรู้โลกของมนุษย์ที่ไม่ตรงกับความเป็นจริง เมื่อจิตตมาตรเป็นเพียงแนวคิดทางญาณวิทยาจึงเท่ากับว่านิกายโยคาจารไม่ได้ปฏิเสธความจริงที่มีอยู่อย่างหลากหลาย (๕) *การตีความทางญาณวิทยา* ได้แก่การตีความที่ว่า ความเป็นจริงทางอภิปรัชญาจะเป็นอย่างไรไม่ใช่ประเด็นสำคัญ สิ่งสำคัญคือจิตของเรารับรู้โลกผิดพลาดอย่างไรต่างหาก ซึ่งการรับรู้ที่ผิดพลาดนี้นำไปสู่การปรุงแต่งและสร้างความหมายให้แก่โลกอย่างผิดๆ แล้วตามมาด้วยความยึดมั่นถือมั่นในโลกที่ตนสร้างขึ้นและเกิดความทุกข์ในที่สุด และ (๖) *การตีความทางปฏิบัติ* ได้แก่การตีความที่ว่านิกายโยคาจารไม่ได้สนใจประเด็นปัญหาทางอภิปรัชญา หากแต่สนใจในเรื่องการปฏิบัติโยคะหรือการปฏิบัติกรรมฐานเพื่อความพ้นทุกข์ จิตตมาตรเป็นคำที่เกิดขึ้นในบริบทของการปฏิบัติกรรมฐาน ซึ่งมีความหมายว่าภาพนิมิตที่พระโยคีรับรู้ในอารมณ์กรรมฐานนั้นไม่ใช่ของจริง เป็นภาพนิมิตที่จิตสร้างขึ้น

บทที่ ๓
จิตตมาตรในคัมภีร์นิกายโยคาจา

ในบทที่ผ่านมาผู้วิจัยได้อภิปรายถึงรูปแบบการตีความเรื่องจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร ที่นักคิดและนักวิชาการได้นำเสนอเอาไว้อย่างหลากหลาย สำหรับเนื้อหาในบทที่ ๓ นี้ จะศึกษาแนวคิดจิตตมาตรที่ปรากฏในคัมภีร์นิกายโยคาจารโดยตรง ทั้งในคัมภีร์ชั้นต้นและชั้นรอง โดยกำหนดกรอบการอภิปรายไว้ ๔ ประเด็น คือ (๑) ความหมายของจิตตมาตร (๒) จิตตมาตรในบริบทของคัมภีร์ชั้นต้นและชั้นรอง (๓) จิตตมาตรกับโครงสร้าง-หน้าที่ของจิต และ (๔) จิตตมาตรกับแนวคิดเรื่องไตรสวภาวะ

๓.๑ ความหมายของจิตตมาตร

คำว่า “จิตฺต” ถ้าเป็นคำเดียวโดดๆ จะไม่มีปัญหาในการนิยามความหมายเท่าไร แต่เมื่อนำไปสมาสกับคำว่า “มาตฺร” (บาลี = มตฺต) ได้รูปเป็น “จิตฺตมาตฺร” ทำให้มีปัญหาตามมาว่าควรจะมีความหมายแค่ไหนเพียงไร เรื่องนี้เป็นที่ถกเถียงกันมากในแวดวงผู้ศึกษามหายาน ผู้วิจัยมองว่าปัญหานี้ส่วนหนึ่งเกิดจากความไม่ชัดเจนในความหมายของคำว่า “มาตร” ดังนั้น ในเบื้องต้นนี้เราจะย้อนกลับไปดูความหมายดั้งเดิมที่ปรากฏในพระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาท เพื่อเป็นพื้นฐานในการเทียบเคียงกับความหมายที่ใช้ในคัมภีร์มหายาน

๓.๑.๑ ความหมายของคำว่า “มาตร

คำว่า “มาตร” แปลตามศัพท์ได้ว่า “เท่านั้น” “เพียงเท่านั้น” หรือ “ประมาณ” นิยมแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า “only” “merely” “just” และ “about” พจนานุกรมไทยฉบับราชบัณฑิตยสถานนิยามคำนี้ว่า “สักว่า” “มาตรว่า” “แม้ว่า” “ประมาณ” เป็นต้น[๑] พระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาทได้ใช้คำนี้ในความหมายที่แตกต่างหลากหลาย ดังตัวอย่างต่อไปนี้

(๑) **“มตฺต” ในแง่การกะจำนวน:** หมายถึงการกะประมาณจำนวนบุคคลหรือสิ่งของที่เราไม่แน่ใจว่ามีจำนวนที่แน่นอนเท่าไร ดังข้อความที่ว่า “ปญฺจ**มตฺตานิ** อุปาสกสตานิ”[๒] แปลว่าอุบาสกประมาณ ๕๐๐ คน ข้อความนี้ถ้าไม่มีคำว่า “มตฺต” จะมีความหมายชี้ชัดลงไปเลยว่าอุบาสก

---

[๑] ราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๔๙๓**, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์ประยูรวงศ์, ๒๕๒๔), หน้า ๗๑๓.

[๒] ม.อุ. (บาลี) ๑๔/๓๙๗/๓๔๗.

มีจำนวน ๕๐๐ คนพอดี แต่พอมีคำว่า "มตฺต" เข้ามาเลยกลายเป็นความไม่แน่ใจว่าจำนวนอุบาสกจริงๆ เป็นเท่าไร ผู้พูดได้แต่เพียงคะเนว่าประมาณ ๕๐๐ คน

(๒) **"มตฺต" ในแง่การกะขนาด:** หมายถึงการกะขนาดของบุคคลหรือสิ่งของว่าน่าจะมีขนาดเท่านั้นเท่านี้ ดังข้อความที่ว่า "ปาณิ**มตฺโต** ปาสาโณ" [๓] แปลว่า ก้อนหินประมาณเท่าฝ่ามือ ข้อความนี้แม้จะใช้ฝ่ามือเป็นตัวเทียบเคียงกับก้อนหิน แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าทั้งสองสิ่งนี้มีขนาดเท่ากันพอดีไม่ผิดเพี้ยน ผู้พูดใช้คำว่า "มตฺต" เพื่อแสดงถึงการคะเนด้วยสายตาว่าก้อนหินกับฝ่ามือมีขนาดเท่าๆ กัน

(๓) **"มตฺต" ในแง่การกำหนดระดับ:** ความหมายในแง่นี้มักใช้ในบริบทของการกล่าวถึงสิ่งของหลายอย่างรวมๆ ก่อน จากนั้นจึงกล่าวถึงขั้นต่ำของสิ่งของจำนวนนั้นว่ามีเพียงเท่านั้นเท่านี้ ดังข้อความที่ว่า "ลาภา ธมฺมิกา ธมฺมลทฺธา อนฺตมโส ปตฺตปริยาปนฺน**มตฺต**มฺปิ..."[๔] แปลว่า ลาภทั้งหลายที่ชอบธรรม ได้มาโดยธรรม โดยที่สุดแม้เพียงบิณฑบาต ข้อความนี้แสดงให้เห็นว่าสิ่งที่เรียกว่าลาภของพระภิกษุอาจจะมีหลายอย่าง เช่น เครื่องนุ่งห่ม อาหารบิณฑบาต ที่อยู่อาศัย ยารักษาโรค เป็นต้น แต่เมื่อต้องการชี้เฉพาะลงไปถึงระดับต่ำสุด ท่านจะใช้คำว่า "มตฺต" เพื่อเน้นว่าอย่างน้อยที่สุดแม้มีเพียงอาหารบิณฑบาต อีกข้อความหนึ่งคือ "อปฺป**มตฺตกํ** โข ปเนตํ ภิกฺขเว โอร**มตฺตกํ** สีล**มตฺตกํ**, เยน ปุถุชฺชโน ตถาคตสฺส วณฺณํ วทมาโน วเทยฺย"[๕] แปลว่า ภิกษุทั้งหลาย ก็ปุถุชน เมื่อกล่าวยกย่องพระตถาคต พึงกล่าวเพียงเรื่องเล็กน้อย เพียงเรื่องต่ำๆ เพียงเรื่องศีลเท่านั้น ข้อความนี้ก็เช่นเดียวกัน การใช้ "มตฺต" ในที่นี้ต้องการจะบอกว่า ทั้งที่คุณของพระพุทธเจ้าในระดับสูงๆ มีอยู่มากมาย แต่ปุถุชนก็กล่าวสรรเสริญพระองค์ได้เพียงแต่ระดับต่ำๆ เพียงขั้นศีลเท่านั้น

(๔) **"มตฺต" ในแง่การกำหนดความพอเหมาะพอดี:** ความพอเหมาะพอดีในที่นี้หมายถึงขนาดหรือปริมาณที่เหมาะสมกับสถานะ ความจำเป็น และจุดมุ่งหมายของแต่ละบุคคล ซึ่งการใช้คำว่า "มตฺต" ในกรณีนี้สะท้อนถึงการกำหนดขนาดหรือปริมาณของความพอดีแบบยืดหยุ่นไม่แน่นอนตายตัว เพื่อให้สามารถปรับขึ้นลงได้ตามโอกาสและความจำเป็น ดังข้อความที่ว่า "**มตฺต**ญฺญุตา จ ภตฺตสฺมึ"[๖] แปลว่า ความเป็นผู้รู้จักประมาณในการบริโภค ข้อความนี้ไม่ได้หมายความว่าความพอเหมาะพอดีในการบริโภคของคนทุกคนจะต้องมีปริมาณเท่ากัน เช่น ประมาณที่พอดีในการทาน

---

[๓] ม.อุ. (บาลี) ๑๔/๒๕๐/๒๑๖.

[๔] ม.อุ. (บาลี) ๑๔/๕๔/๓๙.

[๕] ที.สี (บาลี) ๙/๗/๔.

[๖] ที.ม. (บาลี) ๑๐/๙๐/๔๔.

ข้าวของนาย ก คือ ๒๐ คำต่อมื้อ แต่ประมาณนี้ไม่จำเป็นต้องพอดีสำหรับนาย ข เพราะขนาดความต้องการและจุดมุ่งหมายในการบริโภคของแต่ละคนไม่เหมือนกัน เส้นแบ่งระหว่างความพอดีกับความไม่พอดีของพระภิกษุผู้มีเป้าหมายเพื่อความหลุดพ้นกับของนักกีฬาผู้ต้องการบำรุงร่างกายให้แข็งแรงเพื่อชิงชัยในการแข่งขันย่อมไม่เหมือนกัน เราจะเห็นว่าพระพุทธเจ้าเองไม่ได้ทรงกำหนดว่าพระภิกษุแต่ละรูปจะต้องบริโภคอาหารจำนวนเท่านั้นเท่านี้ เพียงแต่ทรงให้หลักการไว้กว้างๆ ว่าการบริโภคด้วยจุดมุ่งหมายใดไม่ถูกต้องและด้วยจุดมุ่งหมายใดถูกต้อง สรุปได้ว่า คำว่า “มตฺต” ในข้อความที่ยกมาใช้สำหรับกำหนดประมาณการบริโภคอาหารแบบกว้างๆ โดยสัมพันธ์กับจุดหมายชีวิตหรือความจำเป็นของแต่ละบุคคล

(๕) **“มตฺต” ในแง่กำหนดขอบเขตความสามารถ:** หมายถึงขอบเขตความสามารถที่สิ่งนั้นๆ จะทำได้ ดังข้อความที่ว่า “สญฺญา ตาว นีลาทิวเสน สญฺชานน**มตฺตํ** กโรติ ลกฺขณปฏิเวธมฺปิ กาตุํ น สกฺโกติ”[๗] แปลว่า สัญญาทำได้เพียงการหมายรู้อารมณ์มีอารมณ์สีเขียวเป็นต้นเท่านั้น ไม่สามารถทำการรู้แจ้งลักษณะ(ความจริง)ได้ ข้อความนี้ใช้คำว่า “มตฺต” เพื่อเน้นให้เห็นว่าขอบเขตความสามารถของสัญญาก็คือการหมายรู้อารมณ์เท่านั้น ไม่มีขีดความสามารถที่จะทำได้มากไปกว่านี้ เช่น ไม่สามารถทำให้รู้แจ้งสัจธรรมได้เหมือนปัญญา

(๖) **“มตฺต” ในแง่การกำหนดขอบเขตหน้าที่:** หมายถึงการกำหนดว่าการกระทำกิจกรรมนั้นๆ ควรให้อยู่ในขอบเขตแค่ไหนเพียงไร ดังข้อความที่ว่า “อตฺถิ กาโยติ วา ปนสฺส สติ ปจฺจุปฏฺฐิตา โหติ ยาวเทว ญาณ**มตฺตาย** ปฏิสฺสติ**มตฺตาย**. อนิสฺสิโต จ วิหรติ, น จ กิญฺจิ โลเก อุปาทิยติ”[๘] แปลว่า ก็แล สติของภิกษุนั้นปรากฏขึ้นว่า “กายมีอยู่” เพียงเป็นความรู้ เพียงเป็นที่ระลึกเท่านั้นก็พอ และเธอเป็นอยู่อย่างไม่อาศัย (ตัณหาและทิฏฐิ) และไม่ยึดมั่นสิ่งใดๆ ในโลก ข้อความนี้เกิดขึ้นในบริบทของการเจริญสติปัฏฐาน ๔ ซึ่งผู้ปฏิบัติธรรมจะยึดเอากาย เวทนา จิต และธรรมเป็นอารมณ์กรรมฐานหรือเป็นที่ตั้งของสติ เมื่อผู้ปฏิบัติกำหนดสติพิจารณากายว่า “กายนี้มีอยู่” ให้มีขอบเขตการพิจารณาเพียงแค่รู้หรือเพียงแค่เป็นที่ตั้งของสติเท่านั้นก็พอ ไม่ให้ก้าวลึกลงไปถึงการคิดปรุงแต่งว่ากายนี้เป็นเราเป็นของเราภายใต้อิทธิพลของตัณหาและทิฏฐิ ดังนั้น คำว่า “มตฺต” ที่ใช้บริบทนี้จึงมีความหมายในแง่การกำหนดขอบเขตหน้าที่ของสติว่าให้พิจารณากายเพียงเพื่อรู้และเพื่อเป็นที่ตั้งของสติเท่านั้นก็พอ

(๗) **“มตฺต” ในแง่บ่งบอกธาตุแท้ของสิ่งนั้นๆ**: หมายถึงการกำหนดว่าธรรมชาติของสิ่งนั้นๆ เป็นเพียงแค่นั้นแค่นี้ ไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่านี้ ดังข้อความที่ว่า “อปิจ โข มหาราช สงฺขา

---

[๗] วิภาวินี. (บาลี) ๑/๘/๑๙๖.

[๘] ที.ม. (บาลี) ๑๐/๓๗๕/๒๕๐.

สมฺญา ปญฺญตฺติ โวหาโร นามมตฺตํ, ยทิทํ นาคเสโนติ, น เหตฺถ ปุคฺคโล อุปลพฺภตีติ”[๖] แปลว่า ขอถวายพระพร ก็แต่คำว่า นาคเสน นี้ เป็นเพียงคำกล่าวถึง เป็นเพียงสมัญญา เป็นเพียงบัญญัติ เป็นเพียงโวหาร เป็นเพียงนามเท่านั้น ความจริง ชื่อว่า นาคเสน นี้ หามีบุคคลอยู่ไม่ ข้อความนี้แสดงให้เห็นว่า ธรรมชาติหรือธาตุแท้ของคำว่า “นาคเสน” นั้น เป็นเพียงสำนวนโวหารที่บัญญัติขึ้นสำหรับรับรู้ร่วมกันในสังคมเท่านั้น ไม่ได้หมายความว่ามีอัตตาที่เที่ยงแท้ถาวรซ่อนอยู่เบื้องหลังชื่อนั้น

จากความหมายของ “มตฺต” ดังกล่าวข้างต้น ผู้วิจัยมองว่าความหมายแบบที่ ๖ และ ๗ น่าจะใกล้เคียงกับความหมายที่ใช้ในคำว่า “จิตฺตมาตร” มากที่สุด กล่าวคือ ความหมายแบบที่ ๖ นั้นเกิดขึ้นในบริบทของการปฏิบัติกรรมฐาน โดยต้องการสอนผู้ปฏิบัติว่าควรกำหนดอารมณ์กรรมฐานในขอบเขตแค่ไหนเพียงไร ซึ่งในคัมภีร์ชั้นต้นของโยคาจารก็ใช้จิตตมาตรในบริบทของการปฏิบัติกรรมฐานเช่นเดียวกัน(ดูข้อ ๓.๒.๑) ส่วนความหมายแบบที่ ๗ เกิดขึ้นในบริบทของการแสดงเนื้อแท้ของความจริงสมมติว่าเป็นเพียงชื่อเท่านั้น มักจะพ่วงมากับคำอื่นๆ ที่มีความหมายในลักษณะเดียวกัน เช่น บัญญัติ โวหาร สมัญญา เป็นต้น ความหมายในแง่นี้แม้จะมีความหมายเชิงยืนยันว่าสิ่งนั้นๆ เป็นอย่างนั้นอย่างนี้ แต่ก็มีนัยของการปฏิเสธอยู่ในตัวว่าสิ่งนั้นๆ ไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่านั้น ดังการเปรียบเทียบต่อไปนี้

เถรวาท: นาคเสน เป็นเพียงชื่อเท่านั้น
โยคาจาร: ไตรภูมิ เป็นเพียงจิตเท่านั้น

จะเห็นว่า ข้อความของเถรวาทแสดงนัยปฏิเสธว่า นาคเสนไม่ได้เป็นอะไรอื่นนอกจากชื่อที่มนุษย์บัญญัติขึ้นเพื่อการสื่อสาร เหตุผลของการปฏิเสธเพราะไม่ต้องการให้คนหลงผิดคิดว่ามีอัตตาอยู่เบื้องหลังคำว่านาคเสนนั้น ส่วนข้อความของโยคาจารแสดงนัยปฏิเสธว่าไตรภูมิไม่ได้เป็นอย่างอื่นนอกจากจิตของเรา เหตุผลของการปฏิเสธเพราะไม่ต้องการให้หลงผิดคิดว่ามีไตรภูมิดำรงอยู่จริงๆ (อย่างที่เราคิดว่ามันเป็น) สองข้อความนี้มองเผินๆ เหมือนจะต่างกัน แต่ถ้ามองให้ลึกจะเห็นว่าคล้ายคลึงกันมาก กล่าวคือ ข้อความของเถรวาทแม้จะบอกว่าคำว่า “นาคเสน เป็นเพียงชื่อเท่านั้น” แต่ถ้าถามไล่เลียงต่อไปว่าชื่อนั้นเราได้มาจากไหน คำตอบอาจเป็นว่าเราสร้างหรือบัญญัติมันขึ้นมา ถามต่ออีกว่าแล้วเราสร้างมันขึ้นมาได้อย่างไร ในที่สุดคำตอบก็จะมาจบลงตรงที่ว่าจิตของเรานี้แหละคิดสร้างมันขึ้นมา ดังนั้น คงไม่ผิดนักถ้าเราจะแปลงข้อความของเถรวาทให้เป็นข้อความแบบโยคาจารว่า “นาคเสน เป็นเพียงจิตเท่านั้น” ในขณะที่ข้อความของโยคาจารแม้จะบอกว่า “ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น” แต่ถ้าถามไล่เลียงต่อไปว่าไตรภูมิดังกล่าวนี้เกิดขึ้นมาได้อย่างไร

[๖] มิลินฺท. (บาลี) ๑/๑/๒๕.

คำตอบอาจเป็นว่าเกิดจากจิตมนุษย์ผู้ยังมีกิเลสปรุงแต่งมันขึ้นมา ถามต่ออีกว่าถ้าเช่นนั้นไตรภูมิก็ไม่ได้มีอยู่จริงๆ นะสิ คำตอบสุดท้ายอาจจะเป็นว่าถูกต้องเลยทีเดียว เพราะไตรภูมิเป็นเพียงชื่อที่เราบัญญัติขึ้นเรียกสิ่งที่คิดปรุงแต่งขึ้นมาเท่านั้น ดังนั้น คงไม่ผิดอีกเช่นกันถ้าเราจะแปลงข้อความของโยคาจารให้เป็นข้อความแบบเถรวาทที่ว่า "ไตรภูมิ เป็นเพียงชื่อเท่านั้น"

๓.๑.๒ ความหมายของคำว่า "จิต"

คำว่า "จิต" นิกายโยคาจารได้ให้ความหมายไว้หลายนัย ดังข้อความในสัมธินิรโมจนสูตรที่ว่า "ที่ชื่อว่าจิต เพราะพอกพูน (อาจิต) และสั่งสม (อุปจิต) อารมณ์ ๖ คือ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธรรมารมณ์"[๑๐] และข้อความในคัมภีร์ตริสวภาวนิรเทศที่ว่า

> สํเกฺลสวาสนาพีไชศฺจิตฺวาจฺจิตฺตมุจฺยเต/
> จิตฺตาทฺยํ ทฺวิตียํ ตุ จิตฺราการปฺรวฺฤตฺติตะ//
>
> จิตที่หนึ่ง(อาลยวิชฺญาน)เรียกว่าจิต เพราะสั่งสมพีชะแห่งสังกิเลสและวาสนา
> จิตที่สอง (ปฺรวฤตฺติวิชฺญาน) เรียกว่าจิต เพราะเป็นไปโดยอาการอันวิจิตร[๑๑]

จะเห็นว่าคำว่า "จิต" ในข้อความที่ยกมา เป็นชื่อเรียกให้สอดคล้องกับพฤติกรรมการทำงานของจิตในแง่ของการ "สั่งสมพอกพูน" ข้อมูลแห่งประสบการณ์ที่รับรู้ทางอายตนะ รวมทั้งสั่งสมกิเลส วิบากกรรม และความเคยชินต่างๆ (วาสนา) ซึ่งความหมายของจิตในแง่นี้ใช้สำหรับการทำงานของอาลยวิชญาน ส่วนความหมายว่า "วิจิตร" ใช้สำหรับการทำงานของประพฤติวิชญาน หมายถึงจิตที่ขึ้นสู่การรับรู้อารมณ์ทางอายตนะ(วิญญาณ ๖) และจิตที่ปรุงแต่งอารมณ์(มนัส)

ดี.ที. ซูสุกิ มองว่า จิตมาจากรากศัพท์ว่า "จิ" หมายถึง (๑) **รับรู้** คือ การรับรู้อารมณ์ทางอายตนะ (๒) **สั่งสม พอกพูน** คือ การสั่งสมพอกพูนผลกรรมต่างๆ มาเก็บไว้ในจิต (จิตฺเตน จียเต กมฺมมฺ) (๓) **คิด** หมายถึงคิดอารมณ์ที่รับรู้เข้ามาทางอายตนะ และ (๔) **วิจิตร** หมายถึง การสร้างหรือการปรุงแต่งอารมณ์ที่รับเข้ามาหรือที่เก็บสั่งสมไว้ให้วิจิตรพิสดาร[๑๒]

การที่นิกายโยคาจารนิยามความหมายของจิตไว้หลายแบบนั้น เกิดจากฐานการมองว่าจิตมีโครงสร้าง-หน้าที่แตกต่างกันหลายระดับ จิตบางระดับมีหน้าที่รับรู้อารมณ์ บางระดับมีหน้าที่

---

[๑๐] **สัมธินิรโมจนสูตร** อ้างใน William S. Waldron, **The Buddhist Unconscious**, (London: Routledge Curzon, 2003), p. 96.

[๑๑] **ตริสวภาวนิรเทศ** อ้างใน Thomas E. Wood, **Mind Only**, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1994), p. 32-33.

[๑๒] D.T. Suzuki, **Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra**, (London and Boston: Routledge & Kegan Paul LTD, 1972), pp. 176, 190, 250, 398-399, 439.

ปรุงแต่งสร้างสรรค์อารมณ์ และบางระดับมีหน้าที่เก็บสั่งสมวิบากกรรมต่างๆ ซึ่งประเด็นนี้เราจะอภิปรายต่อไปในหัวข้อว่าด้วยโครงสร้าง-หน้าที่ของจิต

๓.๑.๓ **ความหมายของ "จิตฺตมาตร"**

ที่ผ่านมาได้อภิปรายถึงความหมายของคำว่า "มาตร" และ "จิตฺต" มาแล้ว ต่อไปนี้เราจะอภิปรายความหมายของคำที่เกิดจากการสมาสกันของคำทั้งสอง คือคำว่า "จิตตมาตร" แปลตามศัพท์ว่า "เพียงจิตเท่านั้น" หรือ "เพียงความคิดเท่านั้น" ในแง่ไวยากรณ์คำนี้เป็นคำประเภทคุณศัพท์ (adjective) ทำหน้าที่ขยายคำนามในประโยคหรือเป็นส่วนสมบูรณ์ (complement) ของกริยาที่ไม่เรียกหากรรม (อกรรมกริยา) นักวิชาการรุ่นแรกๆ ที่ศึกษานิกายโยคาจารมักแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า "Mind-Only" ในความหมายว่าจิตเท่านั้นมีอยู่ แต่นักวิชาการรุ่นใหม่ไม่ค่อยนิยมใช้คำแปลนี้แล้ว เพราะเห็นว่าเป็นคำแปลที่สนับสนุนการตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา ส่วนใหญ่จะนิยมแปลว่า "just thought" "merely thought" "ideation only" "conception only" "perception only" ในความหมายว่าเป็นเพียงความคิด เป็นเพียงมโนภาพ หรือเป็นเพียงการรับรู้เท่านั้น[๑๓]

ผู้วิจัยมองว่า การแปลจิตตมาตรว่า "เพียงความคิดเท่านั้น" น่าจะมีความหมายถูกต้องมากกว่า หรือถ้าจะแปลทับศัพท์ว่า "เพียงจิตเท่านั้น" ก็ไม่น่าจะมีปัญหาอะไร แต่ควรหมายถึงจิตในแง่ความคิดมากกว่าที่จะหมายถึงจิตเท่านั้นมีอยู่เพียงอย่างเดียว ในคัมภีร์ชั้นอรรถกถาของฝ่ายเถรวาทได้ใช้คำว่า "จิตฺตมตฺต" ในความหมายว่า "เพียงความคิดเท่านั้น" เหมือนกัน ดังข้อความที่ว่า "โส ตาย สทฺธึ อภิรมนฺโต ธมฺเม **จิตฺตมตฺตมฺปิ** อนุปฺปาเทตฺวา สมณพฺราหฺมคุรุชเนสุ อนาทโร หุตฺวา..."[๑๔] แปลว่า เขา (บุตรเศรษฐี) อภิรมย์อยู่กับหญิงสาวนั้น แม้เพียงความคิดในธรรมก็ไม่ได้ให้เกิดขึ้น ไม่มีความอาทรในสมณพราหมณ์และคนที่ควรเคารพ คำว่า "จิตฺตมตฺต" ในข้อความนี้จะต้องแปลว่า "เพียงความคิดเท่านั้น" ถึงจะเหมาะสมกับบริบทของข้อความ เพราะบุตรเศรษฐีกำลังหลงใหลในหญิงสาวอย่างเต็มที่ จึงไม่มีความคิดหรือความสนใจในธรรมเกิดขึ้นเลยแม้แต่น้อย และอีกข้อความหนึ่งที่ว่า "โมหกาลุสฺสิยสฺส อปฺปหีนตฺตา สญฺญามตฺตํ วา **จิตฺตมตฺตํ** วา อุปฺปชฺชติ"[๑๕] แปลว่า เพียงความหมายรู้เท่านั้น หรือเพียงความคิดเท่านั้น ย่อมเกิดขึ้น เพราะยังละความสั่งสมโมหกาลไม่ได้ คำว่า "จิตตมตฺตํ" ในข้อความนี้เป็นคำอธิบายเรื่องจิตวิปัลลาส (ความคิดผิดพลาด) จะต้องแปลว่า "เพียงความคิดเท่านั้น" ถึงจะเหมาะสมกับบริบทของข้อความ เพราะคน

---

[๑๓] Walpola Rahula, **Zen and the Taming of the Bull**, (Colombo: Print & Print Graphics (Pvt) Ltd., 2003), p. 69.

[๑๔] ขุ.เปต.อ. (บาลี) ๑/๘๖/๔.

[๑๕] ขุ.ป.อ. (บาลี) ๒/๒๓๖/๒๐๘.

ที่ยังละกิเลสไม่ได้ เวลารับรู้อารมณ์อะไรก็ตาม ก็มักจะเกิดความคิดผิดพลาดต่ออารมณ์ที่รับรู้ เช่น คิดผิดพลาดในสิ่งที่ไม่งาม ว่างาม คิดผิดพลาดในสิ่งที่ไม่ใช่ตัวตน ว่ามีตัวตน เป็นต้น

อเลกซ์ เวย์แมน (Alex Wayman) อดีตศาสตราจารย์ภาษาสันสกฤตแห่งมหาวิทยาลัยโคลัมเบีย เป็นคนหนึ่งที่ไม่เห็นด้วยกับคำแปลว่า “Mind-Only” เพราะไม่สอดคล้องกับความหมายเดิมในภาษาสันสกฤต เขามองว่าจิตตมาตรควรแปลว่า “amounting to mind” (เท่ากับจิต) “just mind” (เพียงจิต) “mirroring mind” (จิตสะท้อนภาพ) หรือ “being mirrored by mind” (ถูกสะท้อนภาพโดยจิต) ส่วนคำว่า “มาตร” เขาไม่ขัดข้องที่จะแปลว่า “only” แต่ต้องมีความหมายว่า “entirety” (ทั้งหมด) คือทั้งหมดของบางสิ่ง แต่ไม่ได้ปฏิเสธสิ่งอื่นๆ เช่นคำว่า “สถานมาตร” หมายถึงสถานที่ทั้งหมด แต่ไม่ได้ปฏิเสธสิ่งอื่นๆ ที่ไม่ใช่สถานที่ [๑๖]

จิตตมาตรที่ปรากฏในคัมภีร์มหายานส่วนใหญ่จะมาคู่กับคำว่า “ไตฺรธาตุกํ” ดังข้อความในทศภูมิกสูตรที่ว่า “จิตฺตมาตฺรํ ยทฺ อิทํ ไตฺรธาตุกํ”[๑๗] นักวิชาการส่วนใหญ่มักจะแปลข้อความนี้ว่า โลกสามเป็นเพียงจิตเท่านั้น (The triple world is Mind-Only) แต่อเลกซ์ เวย์แมน ไม่เห็นด้วยกับการแปลแบบนี้ เพราะทำให้มีความหมายในแง่ที่ว่าจิตสร้างโลกสาม เขามองว่า คำว่า “ไตฺรธาตุ” เป็นคำคุณศัพท์ ถ้าเป็นคำนามจะมีรูปเป็น “ตฺริธาตุ” แปลว่า ไตรธาตุหรือไตรภูมิ เหมือนคำคุณศัพท์ว่า “เคาตม” แปลว่า ผู้มาจากตระกูลโคดม ถ้าเป็นคำนามจะมีรูปเป็น “โคตม” แปลว่า ตระกูลโคดม ดังนั้น เมื่อคำว่า “ไตฺรธาตุกํ” เป็นคำคุณศัพท์จึงควรมีความหมายว่า “มาจาก” (derived from) หรือ “ศรัทธาต่อ” (faithful to) ไตรภูมิ หมายความว่า จิตเพิ่มสิ่งต่างๆ ให้แก่ไตรภูมิ และการบอกว่าจิตเพิ่มสิ่งต่างๆให้แก่ไตรภูมินั้น จึงเป็นคนละเรื่องกับการบอกว่าจิตสร้างไตรภูมิ[๑๘]

ผู้วิจัยเห็นด้วยว่า คำว่า “ไตฺรธาตุกํ” ไม่ควรใช้ในความหมายว่าเป็นโลกทางกายภาพ (physical) แต่ควรจะหมายถึงโลกทางจิตวิทยา (psychological) มากกว่า ท่านวสุพันธุผู้เป็นอาจารย์คนสำคัญของนิกายโยคาจารก็ดูเหมือนจะกล่าวถึงไตรภูมิในความหมายนี้เหมือนกัน ดังข้อความที่ว่า “อภูตปริกลฺปศฺจ จิตฺตไจตฺตสฺตฺริภูมิกาะ”[๑๙] แปลว่า การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริงคือจิตและเจตสิกอันเป็นไปในไตรภูมิ หมายความว่าจิตและเจตสิกของคนที่ยังมีกิเลสหรือคนที่อยู่ในโลกสังสารวัฏเป็นตัวการคิดปรุงแต่งโลกมายาภาพอันไม่เป็นจริงขึ้นมา อนึ่ง คำว่า “ไตรภูมิ” นั้น เป็น

---

[๑๖] Alex Wayman, “A Defense of Yogācāra Buddhism,” **Philosophy East and West,** vol. 46, no. 4 (Octorber 1996), p. 451.

[๑๗] **ทศภูมิกสูตร** อ้างใน Ian Charles Harris, **The Continuity of Mādhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism**, (Leiden: E.J. Brill, 1991), p. 152.

[๑๘] Alex Wayman, “A Defense of Yogācāra Buddhism,” p. 453.

[๑๙] **มัธยานตวิภาคการิกา** อ้างใน Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, (Delhi: Motilal Banarsidass,1982), p 64.

คำที่พระพุทธศาสนาใช้ในเชิงเปรียบเทียบกับคำว่า "โลกุตรภูมิ" แปลว่า ภูมิที่เหนือโลก พูดง่ายๆ ว่าไตรภูมิคือภูมิของคนที่อยู่ในโลก ส่วนโลกุตรภูมิคือภูมิของคนที่อยู่เหนือโลก ภูมิสองระดับนี้จะสามารถเปรียบเทียบกันได้ก็ต่อเมื่อโลกที่เป็นตัวกลางในการเปรียบเทียบเป็นโลกเดียวกัน ถ้าไม่ใช่โลกเดียวกันการเปรียบเทียบนั้นก็ถือว่าไร้ความหมาย เหมือนการเปรียบเทียบความสูงต่ำของพื้นที่บนผิวโลกเช่นระหว่างกรุงเทพฯกับกรุงลอนดอน พื้นที่สองแห่งนี้อยู่ไกลกันคนละทวีปจนเราไม่สามารถมองเทียบด้วยสายตาได้ว่าที่ใดสูงต่ำกว่ากัน ทางออกคือไม่ต้องเอาพื้นที่สองแห่งนี้มาเทียบกันเองเหมือนการเอาคนสองคนมายืนเทียบกัน แต่ให้เทียบกับสิ่งที่เป็นตัวกลางคือระดับน้ำทะเล สมมติว่าผลการเทียบออกมาว่าพื้นที่กรุงเทพฯสูงกว่าพื้นที่กรุงลอนดอน ๕ เมตร เพราะพื้นที่กรุงเทพฯอยู่ระดับเดียวกับระดับน้ำทะเล ส่วนพื้นที่กรุงลอนดอนอยู่สูงกว่าระดับน้ำทะเล ๕ เมตร ผลการเทียบนี้จะมีความหมายก็ต่อเมื่อระดับน้ำทะเลที่ใช้เป็นตัวกลางเป็นระดับน้ำทะเลของโลกเดียวกัน ไม่ใช่ระดับน้ำทะเลของโลกอื่น ไตรภูมิกับโลกุตรภูมิก็เช่นเดียวกัน การเปรียบเทียบจะมีความหมายก็ต่อเมื่อโลกที่ปุถุชน "อยู่ใน" กับโลกที่พระอรหันต์ "อยู่เหนือ" เป็นโลกชนิดเดียวกัน สมมติว่าโลกที่ปุถุชนอยู่ในเป็นโลกทางกายภาพ ต่อมาปุถุชนคนนั้นเร่งปฏิบัติธรรมจนบรรลุเป็นพระอรหันต์และเข้าถึงภูมิที่อยู่เหนือโลก แน่นอนว่าโลกที่พระอรหันต์องค์นี้อยู่เหนือจะต้องเป็นโลกทางกายภาพเช่นเดียวกัน เมื่อบรรลุอรหันต์แล้วท่านจะใช้ชีวิตอยู่ในโลกใบนี้ไม่ได้ จะต้องย้ายออกจากโลกนี้ไปหรือไม่ก็เหาะขึ้นไปอยู่ในชั้นบรรยากาศเหนือโลก แต่ข้อมูลเกี่ยวกับพระอรหันต์ทั้งหลายในสมัยพุทธกาล ไม่ปรากฏว่ามีองค์ใดเมื่อเข้าถึงโลกุตรภูมิแล้วได้ย้ายออกไปจากโลกหรือเหาะขึ้นไปอยู่บนชั้นบรรยากาศเหนือโลก มีแต่ดำเนินชีวิตอยู่ในโลกนี้จนถึงวาระสุดท้ายของชีวิต แสดงว่าโลกที่พระอรหันต์อยู่เหนือจะต้องเป็นโลกทางจิตวิทยาหรือโลกแห่งความรู้สึกนึกคิดอย่างปุถุชนทั่วไป ในทางกลับกัน โลกที่ปุถุชนอยู่ในก็ต้องเป็นโลกทางจิตวิทยาเช่นเดียวกัน โดยนัยนี้ผู้วิจัยจึงมองว่า คำว่า "ไตฺรธาตุกํ" หรือไตรภูมิที่นิกายโยคาจารลดทอนลงไปหาจิตนั้นจึงไม่น่าจะเป็นการลดทอนทางอภิปรัชญา แต่เป็นการลดทอนทางจิตวิทยามากกว่า

๓.๒ จิตตมาตรในคัมภีร์นิกายโยคาจาร

ในหัวข้อนี้เราจะอภิปรายเรื่องจิตตมาตรของนิกายโยคาจารที่ปรากฏในคัมภีร์ชั้นต้นหรือพระสูตรที่ตรัสโดยพระพุทธเจ้าและคัมภีร์ชั้นรองที่คณาจารย์รุ่นหลังแต่งขึ้นเพื่ออธิบายขยายความ ซึ่งหลักฐานในคัมภีร์พร้อมด้วยบริบทแวดล้อมน่าจะเป็นส่วนสำคัญที่ทำให้เราทราบว่านิกายโยคาจารได้เสนอแนวคิดเรื่องจิตตมาตรในความหมายว่าอย่างไร

๓.๒.๑ จิตตมาตรในคัมภีร์ชั้นต้น

ก. จิตตมาตรในบริบทของการปฏิบัติกรรมฐาน

ปรัตยุตปันนพุทธสัมมุขาวัสถิตสมาธิสูตร[๒๐] สันนิษฐานว่าน่าจะเป็นพระสูตรแรกที่ปรากฏแนวคิดจิตตมาตร แปลว่า พระสูตรว่าด้วยสมาธิอันมีพระพุทธเจ้าองค์ปัจจุบันสถิตอยู่เบื้องหน้า ซึ่งก็คือพระสูตรที่ว่าด้วยการเจริญสมาธิโดยใช้พุทธานุสสติเป็นอารมณ์นั่นเอง ในปริเฉทที่ ๖ ปรากฏข้อความว่า พระพุทธเจ้าที่ปรากฏในสมาธินั้น ไม่ต่างอะไรกับภาพในความฝัน ภาพเงาสะท้อนในน้ำ ซากศพที่กำลังเน่าเปื่อย และโครงกระดูกในการเจริญอสุภกรรมฐาน เป็นพระพุทธเจ้าในจินตนาการที่จิตสร้างขึ้น จึงเป็นเพียงจิตหรือเพียงความคิดเท่านั้น (จิตฺตเมว) และพระสูตรได้อุปมาพระพุทธเจ้าที่เห็นในสมาธิว่า เหมือนบุรุษคนหนึ่งตื่นจากความฝันแล้วได้พบว่าโลกภายนอกทั้งหมดเป็นเพียงภาพลวงตา ผู้ปฏิบัติสมาธิก็เช่นเดียวกัน เมื่อพบว่าพระพุทธเจ้าที่เห็นในสมาธินั้นไม่ได้มีอยู่จริง ในที่สุดก็จะรู้ว่า "ไตรภูมิ เป็นเพียงจิตเท่านั้น เพราะเหตุไร เพราะปรากฏขึ้นจากการคิดปรุงแต่งของเรา" [๒๑] นอกจากนั้นในปริเฉทที่ ๓ มีข้อความคล้ายคลึงกันว่า พระพุทธเจ้าและคำสอนของพระองค์ที่ได้รับในสมาธินั้นเกิดขึ้นได้อย่างไร มีคำตอบว่า "พระตถาคตเหล่านั้น ไม่ได้เสด็จมาจากที่ไหนเลย ไตรภูมินี้เป็นเพียงจิตเท่านั้น (จิตตมาตร)...เราคิดปรุงแต่งสิ่งทั้งหลาย (วิกลฺปฺยเต) ดังนั้น สิ่งทั้งหลายจึงปรากฏขึ้น"[๒๒]

---

[๒๐] **ปรัตยุตปันนพุทธสัมมุขาวัสถิตสมาธิสูตร** เรียกอีกชื่อหนึ่งว่า **ภัทรปาลสูตร** สันนิษฐานว่าน่าจะเป็นพระสูตรเก่าแก่ที่สุดที่ปรากฏแนวคิดเรื่องจิตตมาตร แต่งขึ้นราวปี ค.ศ. ๑๒๕ (พ.ศ. ๖๖๘) ปัจจุบันฉบับภาษาสันสกฤตสูญหายไปแล้ว เหลือเพียงฉบับที่แปลเป็นภาษาจีนโดยพระโลกเกษม

[๒๑] **ปรัตยุตปันนพุทธสัมมุขาวัสถิตสมาธิสูตร** อ้างใน Lambert Schmithausen, "On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism," **German Scholars on India**, vol. 2 (Bombay: Nachiketa Publications, 1976), p. 246.

[๒๒] **ปรัตยุตปันนพุทธสัมมุขาวัสถิตสมาธิสูตร** อ้างใน P.M. Harrison, "Buddhānusmrti in The Pratyutpanna-buddha-sammukhavasthita-samādhi-sūtra," **Journal of Indain Philosophy**, vol. 6 1978), p. 40.

สัมธินิรโมจนสูตร ก็เป็นอีกพระสูตรหนึ่งที่กล่าวถึงจิตตมาตรในบริบทของการปฏิบัติกรรมฐาน โดยใช้คำว่า "วิชญัปติมาตร"[๒๓] ในฐานะเป็นคำไวพจน์ของจิตตมาตร แปลว่าเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น หรือเป็นเพียงการสร้างมโนภาพขึ้นในจิตเท่านั้น ดังข้อความที่ว่า

> พระไมเตรยะ ทูลถามว่า ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ รูปทั้งหลายที่รับรู้ในกรรมฐาน ต่างจากจิตหรือไม่ พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า ไมเตรยะ ไม่แตกต่างกันเลย ข้อนั้นเพราะเหตุไร เพราะรูปเหล่านี้ หาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่คือมโนภาพของจิตเท่านั้น ไมเตรยะ เราได้อธิบายแล้วว่าอารมณ์ของจิตในกรรมฐาน หาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่เป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น (วิชญัปติมาตร)[๒๔]

จากหลักฐานในพระสูตรที่ยกมาจะเห็นว่า จิตตมาตรหรือวิชญัปติมาตรเกิดขึ้นในบริบทของการปฏิบัติกรรมฐาน โดยผู้ปฏิบัติธรรมมีความสงสัยว่าภาพนิมิตที่ตนเห็นในกรรมฐานเป็นของจริงหรือไม่ ซึ่งข้อสงสัยทำนองนี้มักเกิดขึ้นบ่อยๆ สำหรับผู้ปฏิบัติธรรมที่ยังไม่มีประสบการณ์ ยิ่งถ้าใครหลงเชื่อว่าภาพนิมิตที่เห็นนั้นเป็นของจริง ก็อาจทำให้เขาออกนอกลู่นอกทางก็ได้ แม้ในสังคมไทยเองก็มีข่าวลืออยู่บ่อยครั้งว่ามีคนปฏิบัติธรรมแล้วสามารถไปเที่ยวนรกสวรรค์ได้ พระพุทธเจ้าทรงตอบข้อสงสัยดังกล่าวว่า ภาพนิมิตที่เห็นในกรรมฐานนั้นไม่ต่างอะไรกับเงาสะท้อนในน้ำ ภาพเหตุการณ์ในความฝัน เป็นต้น จากนั้นทรงโยงกลับไปหาต้นสายปลายเหตุที่มาของภาพนิมิตนั้นว่าเป็นเพียงจิตตมาตรหรือวิชญัปติมาตร นั่นคือเป็นเพียงภาพที่จิตของเราคิดปรุงแต่งขึ้น คำตอบของพระพุทธเจ้าน่าจะมีวัตถุประสงค์ ๓ ประการ คือ (๑) เพื่อแนะนำผู้ปฏิบัติธรรมให้รู้จุดมุ่งหมายของการใช้อารมณ์กรรมฐานว่าเป็นเพียงอุบายสำหรับทำจิตให้สงบเท่านั้น (๒) เพื่อให้ผู้ปฏิบัติธรรมรู้ความจริงของภาพนิมิตในกรรมฐานว่าเป็นเพียงมายาภาพที่ไม่มีอยู่จริง เมื่อรู้ดังนี้แล้วก็จะทำให้ไม่เกิดความหลงใหลและสามารถควบคุมจิตใจให้กลับมาอยู่ในครรลองที่ถูกต้องได้ และ (๓) เพื่อให้ผู้ปฏิบัติธรรมรู้ต้นสายปลายเหตุอันเป็นที่มาของภาพนิมิตนั้นว่าเกิดจากการคิดปรุงแต่งขึ้นมาของจิต เมื่อรู้ได้ดังนี้ก็จะสามารถหยุดการคิดปรุงแต่งสร้างภาพมายาต่างๆ ได้ มองอีกแง่หนึ่ง วัตถุประสงค์ของพระพุทธเจ้าก็เพื่อให้ผู้ปฏิบัติธรรมหยุดยั้งกระแสธรรมฝ่ายสังขาร (การคิดปรุงแต่ง) แล้วให้กระแสธรรมฝ่ายปัญญา (สติ+สัมปชัญญะ) เข้ามาแสดงบทบาทแทน ซึ่งเป็นหลักการสำคัญของการปฏิบัติธรรมตามหลักสติปัฏฐาน

---

[๒๓] คำว่า "**วิชญัปติมาตร**" (บาลี = วิญญัตติมัตตะ) แปลตามศัพท์ว่าการทำให้รู้ การทำให้ทราบ (making known, information) แต่ในที่นี้ใช้ในความหมายว่ามโนภาพของจิต หรือการสร้างมโนภาพขึ้นในจิต (conceptualization only)

[๒๔] **สัมธินิรโมจนสูตร** อ้างใน Janice Dean Willis, **On Knowing Reality**, (New York: Columbia University Press, 1979), p. 29.

กล่าวโดยสรุป จิตตมาตรหรือวิชญัปติมาตรในบริบทของเนื้อหาพระสูตรที่ยกมา เป็นเพียงคำที่แสดงถึงความไม่มีอยู่จริงของภาพนิมิตหรือภาพจินตนาการที่จิตสร้างขึ้น ไม่ได้มีความหมายในแง่ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกแล้วยืนยันความมีอยู่ของจิตในทางอภิปรัชญา กล่าวคือเป็นคำสำหรับอธิบายพฤติกรรมการสร้างจินตนาการของจิต มากกว่าที่จะเป็นคำแสดงถึงความมีอยู่ของจิต อุปมาเหมือนเมื่อเราดูภาพยนตร์เรื่องหนึ่งจบลง เราสามารถสรุปได้ว่าเรื่องราวในภาพยนตร์เป็นเพียงโลกมายาที่มนุษย์สร้างขึ้น การบอกว่าภาพยนตร์เป็นมายานั้น เราเพียงต้องการจะสื่อสารว่ามันไม่ใช่เรื่องจริง ไม่ได้หมายความว่าเรากำลังปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกแล้วยืนยันว่ามนุษย์เท่านั้นเป็นสัตว์ประเภทเดียวที่มีอยู่ในจักรวาลนี้

ข. จิตตมาตรในบริบทของการแสดงปฏิจจสมุปบาท

ใน*ทศภูมิกสูตร*[๒๕] ปรากฏแนวคิดจิตตมาตรในบริบทของการแสดงหลักปฏิจจสมุปบาทหรือหลักเหตุปัจจัยเพื่อปฏิเสธอัตตาในฐานะผู้กระทำการที่เที่ยงแท้ถาวร ดังข้อความต่อไปนี้

> พระโพธิสัตว์ผู้อยู่ในภูมิที่ ๖ (อภิมูขี) เห็นปฏิจจสมุปบาททั้งโดยอนุโลมและปฏิโลมว่า "ขันธ์อันเป็นที่ตั้งแห่งความทุกข์เหล่านี้ ว่างเปล่าจากผู้กระทำ (กรฺตา) เกิดมาจากห่วงโซ่ ๑๒ ประการ มีอวิชชา เป็นต้น แล้วต้นไม้แห่งความทุกข์จึงเกิดขึ้น" ดูก่อนชินบุตรทั้งหลาย เพราะสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี คือ ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น ไตรภูมินี้ถูกสร้างขึ้นและฝังอยู่ในจิต ไม่มีตัวผู้กระทำอื่นนอกจากจิต[๒๖]

จากเนื้อหาของพระสูตรที่ยกมา เริ่มต้นด้วยการกล่าวถึงพระโพธิสัตว์ในภูมิขั้นอภิมูขีพิจารณาขันธ์ ๕ ตามหลักปฏิจจสมุปบาททั้งโดยลำดับจากอวิชชาไปถึงทุกข์ และย้อนลำดับจากทุกข์ไปหาอวิชชา จนเห็นความสัมพันธ์แห่งเหตุปัจจัยว่า "เพราะสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี" แล้วรู้ว่าไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น ไม่มีผู้กระทำในฐานะเป็นอัตตาที่เที่ยงแท้ถาวร

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยขอเสนอการวิเคราะห์จิตตมาตรในทศภูมิกสูตรเป็น ๔ ประเด็นดังนี้ (๑) *จิตตมาตรเป็นคำปฏิเสธอัตตา* หมายความว่า จิตตมาตรเกิดขึ้นในบริบทของการแสดงความเป็นไปของสิ่งทั้งหลาย (ขันธ์ ๕) ตามหลักเหตุปัจจัย ท่ามกลางกระแสเหตุปัจจัยนี้ไม่มีอัตตาที่เที่ยงแท้ถาวร อัตตาเป็นเพียงความเชื่อหรือเป็นมโนภาพที่จิตมนุษย์สร้างขึ้น ดังนั้น การบอกว่า "เพียงจิตเท่านั้น" (จิตตมาตร) จึงมีความหมายว่าจิตนั่นเองเป็นผู้สร้างอัตตาขึ้นมา (๒) *จิตตมาตรไม่ใช่คำปฏิเสธโลก*

---

[๒๕] **ทศภูมิกสูตร** พระสูตรว่าด้วยภูมิ ๑๐ ของพระโพธิสัตว์ คือ (๑) ประมุทิตา (๒) วิมลา (๓) ประภาการี (๔) อรจิษมติ (๕) สุทุรชยา (๖) อภิมูขี (๗) ทูรังคมา (๘) อจลา (๙) สาธุมติ (๑๐) ธรรมเมฆา

[๒๖] **ทศภูมิกสูตร** อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., "Interpretation of the Mahāyāna Sūtras," p. 53.

ภายนอก การที่เนื้อหาของพระสูตรกล่าวถึงพระโพธิสัตว์พิจารณาขันธ์ ๕ ตามหลักปฏิจจสมุปบาทนั้น แสดงว่าพระสูตรยอมรับความมีอยู่ของรูปหรือโลกแห่งวัตถุ เพราะอย่าลืมว่ารูปเป็นส่วนหนึ่งของขันธ์ ๕ และในปฏิจจสมุปบาทก็มีองค์ประกอบที่ว่าด้วยรูปอยู่ด้วย เช่น นามรูป และสฬายตนะ ถ้าพระสูตรต้องการใช้จิตตมาตรเพื่อปฏิเสธโลกภายนอก ก็ไม่น่าจะกล่าวถึงขันธ์ ๕ และปฏิจจสมุปบาท ๑๒ (๓) *จิตตมาตรเป็นคำอธิบายชีวิตในโลกแห่งสังสารวัฏ* การที่เนื้อหาของพระสูตรกล่าวถึงปฏิจจสมุปบาทเฉพาะฝ่ายเกิดทุกข์ (สมุทยวาร) และกล่าวถึงโลกแห่งไตรภูมิ แสดงว่าพระสูตรต้องการเน้นอธิบายชีวิตในโลกแห่งสังสารวัฏ การลดทอนชีวิตด้านสังสารวัฏลงไปหาจิตโดยบอกว่าเป็น "เพียงจิตเท่านั้น" ก็หมายความว่าจิตเท่านั้นเป็นตัวกำหนดความเป็นไปของชีวิตสัตว์ในไตรภูมิ และ (๔) *จิตตมาตรเป็นคำปฏิเสธผู้กระทำที่เที่ยงแท้ถาวร* เนื้อหาของพระสูตรหลังจากแสดงให้เห็นความเป็นไปตามเหตุปัจจัยของขันธ์ ๕ แล้ว จึงสรุปปิดท้ายว่านอกจากจิตแล้วไม่มีผู้กระทำที่เที่ยงแท้ถาวร ดังนั้น การบอกว่าเป็น "เพียงจิตเท่านั้น" จึงหมายความว่าจิตนี้เองเป็นผู้กระทำที่แท้จริง ผู้กระทำแบบอื่นๆ ในรูปของอัตตา บุคคล หรือชีวะ หามีอยู่จริงไม่ ในประเด็นนี้ท่านจันทรกีรติแห่งสำนักมาธยมิกตีความโดยโยงกลับไปหาบริบททางสังคมในสมัยพุทธกาลว่าพระพุทธเจ้าทรงแสดงทศภูมิกสูตรในบรรยากาศที่ลัทธิทั้งหลายกำลังถกเถียงว่าอะไรคือผู้กระทำที่อยู่เบื้องหลังพฤติกรรมต่างๆ ของมนุษย์ ส่วนมากจะได้ข้อสรุปว่าผู้กระทำคืออัตตาบ้าง บุคคลบ้าง หรือชีวะบ้าง ด้วยเหตุนี้ พระพุทธเจ้าจึงทรงแสดงจิตตมาตรเพื่อปฏิเสธผู้กระทำที่เที่ยงแท้ถาวรแล้วเสนอว่าจิตเท่านั้นเป็นผู้กระทำที่แท้จริง ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า "พวกเดียรถีย์ต่างก็กล่าวถึงผู้กระทำในคัมภีร์ของตนในฐานะ 'บุคคล' หรือสิ่งที่เที่ยงแท้ถาวร พระชินเจ้าไม่ทรงยอมรับผู้กระทำในความหมายนี้ ดังนั้น พระองค์จึงตรัสถึงผู้กระทำตามโวหารชาวโลกเป็นเพียงจิตเท่านั้น"[๒๗]

ค. จิตตมาตรในบริบทของชีวิตประจำวัน

ลังกาวตารสูตร ดูเหมือนจะเป็นพระสูตรมหายานเพียงสูตรเดียวที่กล่าวถึงแนวคิดเรื่องจิตตมาตรไว้อย่างหลากหลายและเป็นระบบมากที่สุด นอกจากนั้น ยังเป็นพระสูตรที่ใช้สนับสนุนการตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาได้อย่างน่ารับฟังด้วย กล่าวคือเนื้อหาของพระสูตรนอกจากจะใช้จิตตมาตรในบริบทของโลกไตรภูมิเหมือนในพระสูตรที่ผ่านมา ยังใช้อธิบายประสบการณ์ในชีวิตประจำวันด้วย ดูประหนึ่งว่าพระสูตรได้ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกจริงๆ ถึงกระนั้นก็ตาม ผู้วิจัยก็ยังเชื่อว่าหลักใหญ่ใจความของพระสูตรยังคงสนใจปัญหาความทุกข์และความดับทุกข์ของมนุษย์อยู่นั่นเอง

---

[๒๗] **มัธยมกาวตาร** ๖.๘๖. อ้างใน C.W. Huntington, JR., **The Emptiness of Emptiness,** (Delhi: Motilal Banarsidass, 1992), p. 167.

การตีความจิตตมาตรในบริบทของชีวิตในโลกไตรภูมินั้นผู้วิจัยได้อภิปรายมาบ้างแล้วในพระสูตรที่ผ่านมา ในที่นี้ขอยกตัวอย่างข้อความในลังกาวตารสูตรมาอภิปรายเพิ่มเติมดังนี้ [๒๘]

(๑) **สฺวจิตฺตมาตฺรํ ไตฺรธาตุกํ** แปลว่า ไตรธาตุเป็นเพียงจิตของตนเท่านั้น

(๒) **ตฺริภวจิตฺตมาตฺรํ** แปลว่า ภพสามเป็นเพียงจิตเท่านั้น

(๓) **จิตฺตมฺหิ ไตฺรธาตุกโยนิะ** แปลว่า จิตนั่นแลเป็นบ่อเกิดของไตรธาตุ

(๔) **จิตฺตมาตฺรํ โลกํ** แปลว่า โลกเป็นเพียงจิตเท่านั้น

(๕) **ปฺรชฺญปฺติมาตฺรํ ตฺริภวํ** แปลว่า ภพสามเป็นเพียงบัญญัติเท่านั้น

(๖) **โลกํ วิชฺญปฺติมาตฺรํ** แปลว่า โลกเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น

(๗) **วิกลฺปมาตฺรํ ตริภวํ** แปลว่า ภพสามเป็นเพียงการคิดปรุงแต่งเท่านั้น

(๘) **นามมาตฺรํ ตริภวํ** แปลว่า ภพสามเป็นเพียงชื่อเท่านั้น

ข้อความจากข้อ ๑-๔ เป็นข้อความแบบเดียวกับข้อความในพระสูตรที่ได้กล่าวมาแล้ว คือเป็นข้อความที่ลดทอนชีวิตในโลกไตรภูมิลงไปหาจิตในฐานะเป็นตัวกำหนดความเป็นไปของชีวิตทั้งหมด อย่างไรก็ตาม ประเด็นที่น่าสนใจคือคำที่ใช้เป็นไวพจน์ของจิตตมาตรจากข้อที่ ๕-๘ แสดงให้เห็นว่าจิตตมาตรนอกจากจะมีความหมายว่า “เพียงจิตเท่านั้น” หรือ “เพียงความคิดเท่านั้น” ยังมีความหมายเพิ่มเข้ามาอีก ๔ แบบ คือ[๒๙]

(๑) จิตตมาตรในความหมายว่าเป็น “เพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น” (วิชญัปติมาตร)

(๒) จิตตมาตรในความหมายว่าเป็น “เพียงการคิดปรุงแต่งเท่านั้น” (วิกัลปมาตร)

(๓) จิตตมาตรในความหมายว่าเป็น “เพียงบัญญัติเท่านั้น” (ปรัชญัปติมาตร)

(๔) จิตตมาตรในความหมายว่าเป็น “เพียงชื่อเท่านั้น” (นามมาตร)

โดยรวมแล้วความหมายเหล่านี้ใช้สำหรับอธิบายโลกแห่งความจริงสมมติ(สมมติสัจจะ) ที่มนุษย์ปรุงแต่งสร้างขึ้นมาเพื่อสื่อสารกับตัวเองและระหว่างมนุษย์ด้วยกัน ขอเรียกรวมๆ ว่า “โลกสมมติ” เช่น ระบบภาษา ระบบเงินตรา ระบบกฎหมาย ค่านิยม ประเพณี วัฒนธรรม ตำแหน่งหน้าที่ทางสังคม เป็นต้น สมมติว่าเราคิดจะสร้างงานศิลปะขึ้นมาสักชิ้นหนึ่ง เช่น การวาดรูปพระพุทธเจ้า ก่อนอื่นเราจะต้องมีมโนภาพในใจก่อนว่าพระพุทธเจ้าที่จะวาดนั้นมีรูปร่างหน้าตา

---

[๒๘] อ้างใน D.T. Suzuki, **Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra**, pp. 181, 243, 281.

[๒๙] คำไวพจน์ของจิตตมาตรที่พบบ่อยคือ ๑. **ปรัชญัปติมาตร** (บาลี = ปัญญัตติมัตตะ) แปลว่า เป็นเพียงบัญญัติเท่านั้น (designation only) ๒. **วิชญัปติมาตร** (บาลี = วิญญัตติมัตตะ) แปลว่า เป็นเพียงมโนภาพเท่านั้น (conceptualization only) ๓. **วิกัลปมาตร** (บาลี = วิกัปปมัตตะ) แปลว่า เป็นเพียงการคิดปรุงแต่งเท่านั้น (discrimination only) และ ๔. **นามมาตร** (บาลี = นามมัตตะ) แปลว่า เป็นเพียงชื่อเท่านั้น (name only)

เป็นอย่างไร ซึ่งมโนภาพนี้เราอาจจะได้มาจากประสบการณ์ในอดีตที่เคยไปดูภาพจิตรกรรมฝาผนังตามวัดต่างๆ หรือจากหนังสือพุทธประวัติ (วิชญัปติมาตร) จากนั้นเราก็คิดจำแนก ปรุงแต่ง ตัดต่อมโนภาพที่มีอยู่ให้ออกมาเป็นรูปพระพุทธเจ้าที่เราต้องการ (วิกัลปมาตร) เสร็จแล้วก็ลงมือวาดภาพบนแผ่นกระดาษหรือผืนผ้าใบ ในการวาดนั้นเราจะต้องจัดวางตำแหน่งต่างๆ ของภาพให้ได้สัดส่วนพอเหมาะพอดี ต้องรู้ว่าส่วนใดควรลงสีเข้มหรือบางเบาให้ดูกลมกลืนและสมจริง(ปรัชญัปติมาตร) พอวาดเสร็จเราอาจจะคิดหาถ้อยคำเพราะๆ เป็นชื่อเรียกภาพนั้น เพื่อจะได้เข้าใจตรงกันระหว่างเรากับคนอื่น หรือเพื่อให้ชื่อนั้นสะท้อนความหมายของภาพที่เราต้องการสื่อกับ ผู้เสพศิลปะ(นามมาตร) จะเห็นว่ากระบวนการวาดภาพของเราตั้งแต่ต้นจนจบล้วนแต่เกี่ยวข้องกับการทำงานของจิตทั้งสิ้น สิ่งที่เรียกว่าโลกสมมติในสังคมมนุษย์ก็เช่นเดียวกัน ต่างกันตรงที่โลกสมมติมีความซับซ้อนมากกว่าและเป็นสิ่งที่คนในสังคมร่วมกันสร้างและใช้ทั้งโดยตรงและโดยอ้อม ในโลกสมมตินั้นไม่ว่าเราจะหยิบเอาส่วนใดขึ้นมาพิจารณา ล้วนแต่สามารถลดทอนลงไปหาจิตได้ทั้งสิ้น ด้วยเหตุนี้จึงไม่แปลกที่นิกายโยคาจารจะใช้คำเรียกว่าเป็น “เพียงจิตเท่านั้น”

โลกสมมตินี้ถือว่าเป็นความฉลาดของมนุษย์ที่สัตว์สายพันธุ์อื่นทำไม่ได้ มนุษย์ทุกคนต้องเกี่ยวข้องกับโลกสมมติอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แม้พระอรหันต์ผู้หมดกิเลสแล้วก็ยังต้องเกี่ยวข้อง เช่น เวลาท่านอยู่สังคมสงฆ์ก็ต้องปฏิบัติตามธรรมเนียมและระเบียบวินัยของสงฆ์ เวลาออกมาอยู่ในสังคมข้างนอกก็ต้องเคารพกติกาของสังคมนั้นๆ แต่พระอรหันต์จะอยู่ในโลกสมมติอย่างรู้เท่าทัน ไม่ยึดมั่นถือมั่นและไม่มีความทุกข์ใดๆ อย่างไรก็ตาม ปัญหาที่เกิดกับโลกสมมติคือเมื่อมนุษย์ปุถุชนอยู่กับมันนานๆ จนเกิดความเคยชิน ในที่สุดก็เกิดความยึดมั่นถือมั่นเป็นจริงเป็นจังแล้วเกิดปัญหาความทุกข์ตามมา โดยนัยนี้ จิตตมาตรจึงสามารถตีความได้อีกอย่างว่าเป็นคำปฏิเสธความมีอยู่ของโลกสมมติ หรือเป็นคำสอนให้มนุษย์ปุถุชนอยู่ในโลกสมมติอย่างรู้เท่าทันและให้สามารถมองทะลุผ่านโลกสมมติไปถึงโลกแห่งความจริงแท้ (ปรมัตถสัจจะ) ให้ได้

ดังได้กล่าวมาแล้วว่า ลังกาวตารสูตรมีจุดเด่นแตกต่างจากพระสูตรที่ผ่านมาตรงที่การใช้จิตตมาตรในบริบทของประสบการณ์ในชีวิตประจำวัน ดังตัวอย่างข้อความต่อไปนี้

> ครั้งนั้น พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงเปล่งคาถานี้ขึ้นว่า โลกตามที่เรามองเห็นนี้มิได้มีอยู่จริง สิ่งทั้งหลายที่เรามองเห็นล้วนเกิดจากจิต ร่างกายของเรา ทรัพย์สินของเรา และที่อยู่อาศัยของเรา เป็นเพียงภาพที่สะท้อนออกมาจากอาลยวิชญาน[๓๐]

---

[๓๐] **The Laṅkāvatāra Sūtra**, trans. D.T. Suzuki, (London: Routledge & Kegan Paul LTD., 1973), p. 49.

ร่างกาย ทรัพย์สิน และที่อยู่อาศัย สิ่งเหล่านี้ไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากเงาของจิต คนเขลาผู้ไม่เข้าใจจิตนี้ จึงวุ่นวายอยู่กับการสร้างทฤษฎีและความขัดแย้ง แต่สิ่งที่เขาสร้างขึ้นเป็นเพียงการสร้างของจิตเท่านั้น ไม่มีอะไรอยู่ภายนอกจิตที่สามารถบรรลุถึงได้ [๓๑]

ข้อความที่ยกมานี้ถ้าตีความตามตัวอักษรก็คงต้องยอมรับว่าเป็นข้อความที่ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกอย่างที่ผู้ตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาเข้าใจ อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยมองว่าเรายังสามารถตีความด้วยกรอบแนวคิดเรื่อง "โลกสมมติ" ได้เช่นเดียวกัน อย่าลืมว่าจุดสนใจของลังกาวตารสูตรคือปัญหาทางจริยธรรมอันเกี่ยวกับความทุกข์และความดับทุกข์ของมนุษย์ในโลกสังสารวัฏ ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นที่ว่า "ภิกษุทั้งหลาย ทั้งในกาลก่อนและในกาลบัดนี้ เราบัญญัติทุกข์และความดับทุกข์"[๓๒] ดังนั้น การที่ลังกาวตารสูตรบอกว่าร่างกาย ทรัพย์สิน และที่อยู่อาศัยของเรา เป็นเงาสะท้อนของจิตนั้น น่าจะเป็นข้อความที่สนใจปัญหาการรับรู้โลกของมนุษย์มากกว่าปัญหาทางอภิปรัชญา กล่าวคือ เนื่องจากมนุษย์ปุถุชนมีความโน้มเอียงทางจิตใจเป็นทุนเดิมอยู่แล้ว อันเป็นผลมาจากพีชะและวาสนาต่างๆ ที่สั่งสมไว้ ดังนั้น ร่างกาย ทรัพย์สิน และที่อยู่อาศัย ที่พวกเขารับรู้ในชีวิตประจำวันจึงไม่ได้เป็นด้วยความบริสุทธิ์อย่างที่มันเป็น หากแต่เป็นไปในรูปแบบของการให้คุณค่าและความหมายตามความโน้มเอียงทางจิตใจของแต่ละคน

๓.๒.๒ จิตตมาตรในคัมภีร์ชั้นรอง

คัมภีร์ชั้นรองที่จะอภิปรายต่อไปนี้หมายถึงคัมภีร์ที่แต่งโดยคณาจารย์นิกายโยคาจารมีท่านอสังคะและท่านวสุพันธุ เป็นต้น ท่านทั้งสองนี้เป็นผู้มีบทบาทสำคัญในการเผยแผ่คำสอนของนิกายโยคาจารจนในช่วงพุทธศตวรรษที่ ๙ จนได้รับการยอมรับอย่างแพร่หลาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งท่านวสุพันธุถือว่าเป็นผู้มีผลงานการแต่งคัมภีร์มากกว่าท่านอื่นๆ และแนวคิดจิตตมาตรส่วนใหญ่จะปรากฏอยู่ในงานของท่านวสุพันธุเป็นหลัก

ก. จิตตมาตรในบริบทของการอธิบายปัญหาการรับรู้

แนวคิดจิตตมาตรที่นำเสนอผ่านคัมภีร์ชั้นรองของนิกายโยคาจารส่วนใหญ่จะอยู่ในรูปของคำว่า "วิชญัปติมาตร" และคำว่า "วิกัลปะ" (หรือปริกัลปะ) ซึ่งเป็นคำไวพจน์ของจิตตมาตรดังได้กล่าวมาแล้ว สะท้อนถึงความเข้าใจจิตตมาตรของผู้แต่งคัมภีร์ในแง่ของการรับรู้โลกและการคิดปรุงแต่ง ตัวอย่างในคัมภีร์วิมศติกา ปรากฏข้อความว่า

---

[๓๑] **ลังกาวตารสูตร** อ้างใน D.T. Suzuki, **Studies in The Laṅkāvatāra Sūtra**, p. 180.

[๓๒] ม.มู. (ไทย) ๑๒/๒๔๖/๒๖๔.

วิชฺญปฺติมาตรํ อไวตทฺ อสทฺ อรฺถาวภาสนาตฺ/
ยถา ไตมิลิกสฺยาสตฺ เกศจนฺทราทิทรฺศนมฺ//[๓๓]

นี้เป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น เพราะมีการปรากฏของอารมณ์ที่ไม่มีอยู่
เหมือนบุคคลผู้เป็นโรคตา มองเห็นเส้นผมและดวงจันทร์เป็นต้นที่ไม่มีอยู่

ข้อความนี้อาจจะเรียกตามภาษาทางปรัชญาว่าทฤษฎีความรู้ (theory of knowledge) ของท่านวสุพันธุก็ได้ ท่านยกอุปมาว่า คนที่เป็นโรคตามักจะมองเห็นภาพแปลกๆ เช่น เห็นเส้นผมลอยอยู่บนอากาศบ้าง เห็นพระจันทร์พร้อมกันสองดวงบ้าง สิ่งที่เขามองเห็นนี้เป็นภาพลวงตาที่ไม่มีอยู่จริงหรือเป็นภาพที่บิดเบือนจากความเป็นจริง เกิดขึ้นจากความบกพร่องในดวงตาเขาเอง วิธีแก้ไขคือรักษาตาให้หายจากโรคแล้วภาพลวงตาก็จะหายไปเอง เราจะเห็นว่าสิ่งที่ท่านวสุพันธุต้องการเน้นในอุปมาของท่านคือความบกพร่องของตามากกว่าภาพที่ตามองเห็น เพราะตาที่บกพร่องนั้นเป็นสาเหตุให้เกิดภาพลวงตา ถ้าตาอยู่ในสภาพปกติก็จะไม่มีภาพแบบนี้เกิดขึ้น มนุษย์ปุถุชนก็เช่นเดียวกัน มักจะหลงเชื่อว่าอารมณ์ที่รับรู้ทางอายตนะนั้นมีอยู่จริงๆ ความจริงแล้วสิ่งที่พวกเขารับรู้ก็คือมโนภาพของจิตนั่นเอง (วิชญัปติมาตร) ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะพวกเขามีความบกพร่องในจิตอันเนื่องมาจากกิเลสชนิดต่างๆ ที่เก็บสั่งสมไว้เป็นม่านบดบังจนหลงเชื่อว่าอารมณ์ที่รับรู้มีอยู่จริงๆ วิธีแก้ปัญหาคือกำจัดกิเลสออกไปแล้วความหลงผิดก็จะหายไปเอง

ทฤษฎีความรู้ของท่านวสุพันธุนี้คล้ายกับแนวคิดของเพลโตที่มองว่าโลกที่เรารับรู้ทางอายตนะเป็นเพียงเงาของความจริงเท่านั้น เพลโตยกนิทานเปรียบเทียบว่า มีนักโทษกลุ่มหนึ่งถูกมัดมือมัดเท้าให้นั่งหันหลังให้ปากถ้ำและหันหน้าเข้าหาผนังถ้ำ ตลอดชีวิตของพวกเขาไม่เคยมีโอกาสแม้สักครั้งเดียวที่จะได้หันกลับไปมองดูสิ่งต่างๆ ทางปากถ้ำด้านหลังตัวเอง ที่ปากถ้ำมีแสงสว่างสาดส่องเข้ามารำไร และมีกองไฟใกล้ปากถ้ำลุกโชนอยู่ตลอดเวลา บริเวณระหว่างด้านหลังนักโทษกับปากถ้ำ มีคนกลุ่มหนึ่งถือภาชนะรูปปั้นและหุ่นของสัตว์ชนิดต่างๆ แสงไฟที่ส่องกระทบผนังถ้ำทำให้ปรากฏเงาของสิ่งต่างๆ ที่เคลื่อนไหวอยู่ด้านหลังพวกเขา ภาพเงาคือประสบการณ์เพียงอย่างเดียวที่พวกเขาได้รับรู้ตลอดชีวิตและเชื่อสนิทใจว่าเป็นเรื่องจริง สมมติว่านักโทษคนหนึ่งได้รับการปลดปล่อยให้เป็นอิสระแล้วหันไปกลับไปดูสิ่งต่างๆ ที่อยู่ด้านหลัง เขาจะคิดอย่างไรกับข้อมูลใหม่ที่ไม่เคยเห็นมาก่อน แน่นอนเขาต้องคิดว่านั่นเป็นเพียงภาพลวงตา สิ่งที่ปรากฏบนผนังถ้ำต่างหากเป็นความจริง นิทานเปรียบเทียบเรื่องนี้เพลโตต้องการบอกว่า โลกที่เรารับรู้ผ่านประสาทสัมผัสก็ไม่ต่างอะไรกับเงาบนผนังถ้ำที่นักโทษมองเห็น มันไม่ใช่ความจริง

[๓๓] **วิมศติกา** อ้างใน Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, p 166.

แท้ หากแต่เป็นเงาของความจริงเท่านั้น ความจริงแท้(โลกแห่งแบบ) อยู่เหนือประสาทสัมผัส เข้าถึงได้ด้วยเหตุผลหรือปัญญาเท่านั้น[๓๔]

อย่างไรก็ตาม ทฤษฎีความรู้ของท่านวสุพันธุคงจะถูกนักคิดสำนักอื่นๆ โต้แย้งอยู่มากเหมือนกัน โดยเฉพาะกลุ่มนักคิดสายสัจนิยม (Realists) ทั้งที่เป็นชาวพุทธและชาวฮินดู ดังจะเห็นได้จากการที่ท่านได้รวมประเด็นโต้งแย้งไว้ในคัมภีร์ของท่านด้วย

ยทิ วิชฺญปฺติรฺ อนรฺถา นิยโม เทศกาลโยะ/
สฺตานสฺยานิยมศฺจ ยุกฺตา กฤตฺยกฺริยา น จ//

ถ้ามโนภาพของจิตปราศจากอารมณ์ที่มีอยู่จริง
การกำหนดสถานที่และกาลเวลาก็จะไม่มี
การไม่กำหนดผู้รับรู้(สันดาน) ก็จะไม่มี
ประสิทธิภาพของการกระทำก็ไม่สมควร[๓๕]

ข้อโต้แย้งในข้อความที่ยกมาแยกอธิบายได้ ๓ ประเด็นดังนี้

(๑) **การกำหนดสถานที่และกาลเวลา:** กลุ่มผู้โต้แย้งหมายความว่าถ้าการรับรู้ไม่ขึ้นอยู่กับอารมณ์ที่มีอยู่ภายนอกอย่างที่ท่านวสุพันธุเสนอ เราจะไม่สามารถกำหนดหรือระบุได้เลยว่าการรับรู้แต่ละครั้งเกิดขึ้นที่ไหนและเวลาใด (space and time) เพราะอย่าลืมว่าทุกครั้งที่เราบอกว่าเรารู้สิ่งใดสิ่งหนึ่ง เป็นไปไม่ได้เลยที่จะพูดโดยไม่อิงอยู่กับสถานที่และกาลเวลา

(๒) **การไม่กำหนดผู้รับรู้** : กลุ่มผู้โต้แย้งหมายถึงการรับรู้พร้อมกันของคนหลายคนที่อยู่ในเหตุการณ์เดียวกัน กล่าวคือถ้าการรับรู้ไม่ขึ้นอยู่กับอารมณ์ภายนอก ก็แสดงว่าอารมณ์ที่รับรู้เป็นของส่วนบุคคล(individual) ไม่ใช่ของสาธารณะทั่วไป(public)แก่คนทุกคน ถ้าอย่างนั้นการรับรู้พร้อมกันในเหตุการณ์เดียวกันของคนหลายคนก็จะมีไม่ได้ แต่ประสบการณ์ในชีวิตประจำวันบอกเราว่าการรับรู้พร้อมกันเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ เช่น คนขับรถทุกคนจะหยุดรถพร้อมๆ กันเมื่อเห็นไฟแดงปรากฏขึ้นตรงสี่แยก แสดงว่าไฟแดงตรงสี่แยกมีอยู่จริงและเป็นของสาธารณะที่คนขับรถทุกคนสามารถรับรู้ได้พร้อมๆ กัน คงจะเป็นเรื่องแปลกมากถ้าเราบอกว่าไฟแดงที่คนขับรถเห็นตรงสี่แยกเป็นไฟแดงที่อยู่ในใจของใครของมัน

---

[๓๔] อ้างใน พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), **ปรัชญากรีก**, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ศยาม, ๒๕๕๐), หน้า ๑๕๙-๑๖๐

[๓๕] **วิมศติกา** อ้างใน Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, p. 167.

(๓) **ความมีประสิทธิภาพ** : กลุ่มผู้โต้แย้งหมายความว่า ถ้าการรับรู้ในเวลาตื่นไม่มีอะไรแตกต่างจากเหตุการณ์ในความฝัน การรับรู้ในสองสถานการณ์นี้ก็น่าจะมีประสิทธิภาพ (efficacy)เหมือนๆ กัน แต่ความจริงกลับไม่เป็นเช่นนั้น ตัวอย่างเช่นยาพิษและมีดที่รับรู้ในความฝัน ย่อมไม่มีประสิทธิภาพในการทำให้คนบาดเจ็บหรือล้มตายเหมือนยาพิษและมีดที่รับรู้ในเวลาตื่น

ท่านวสุพันธุตอบข้อโต้แย้งนี้ดังกล่าวนี้ว่า

เทศาทินิยมะ สิทฺธะ สฺวปฺนวตฺ เปฺรตวตฺ ปุนะ/
สํตานานิยมะ สรฺไวะ ปูยนทฺยาทิทรฺศเน//

การกำหนดเทศะเป็นต้นย่อมมีได้เหมือนในความฝัน
อนึ่ง การไม่กำหนดผู้รับรู้(สันดาน) ย่อมมีได้เหมือนเปรตทั้งปวง
มองเห็นแม่น้ำแห่งน้ำหนองเหมือนกัน[๓๖]

สฺวปฺโนปฆาตวตฺ กฤตฺยกฺริยา นรกวตฺ ปุนะ/
สรฺวํ นรกปาลาทิทรฺศเน ไตศฺจ พาธเน//

ประสิทธิภาพของการกระทำย่อมมีได้เหมือนการฝันเปียก
อนึ่ง เหมือนในเมืองนรก สัตว์นรกย่อมเห็นนายนิรยบาลเป็นต้น
และการถูกทรมานเหมือนกัน[๓๗]

คำตอบของท่านวสุพันธุแยกอธิบายเป็น ๓ ประเด็นได้ดังนี้

(๑) **การกำหนดสถานที่และกาลเวลา:** ท่านวสุพันธุตอบว่า แม้การรับรู้จะไม่ขึ้นอยู่กับอารมณ์ภายนอก แต่เราก็สามารถกำหนดสถานที่และกาลเวลาของการรับรู้ได้ ตัวอย่างเช่นเหตุการณ์ในความฝัน ทุกคนยอมรับว่าโลกในความฝันไม่มีอยู่จริง เป็นเพียงมายาภาพที่จิตสร้างขึ้นในเวลานอนหลับ แต่ผู้ฝันก็สามารถกำหนดได้ว่ามันเกิดขึ้นที่ไหนและเวลาใด เช่นเราฝันเห็นนายแดงกำลังยืนที่มุมถนนแห่งหนึ่งในตอนเช้าวันหนึ่ง จริงอยู่แม้นายแดงในความฝันจะไม่มีอยู่จริง แต่เราก็สามารถบอกได้ว่าเขายืนอยู่ที่มุมถนน(สถานที่)ในตอนเช้าวันหนึ่ง(กาลเวลา)

---

[๓๖] **วิมศติกา** อ้างใน Ibid., p. 167.

[๓๗] **วิมศติกา** อ้างใน Ibid., p. 168.

(๒) **การไม่กำหนดผู้รับรู้(สันดาน)** : ท่านวสุพันธุตอบว่า การรับรู้อย่างเดียวกันสามารถเกิดขึ้นได้โดยไม่จำเป็นต้องขึ้นอยู่กับอารมณ์ภายนอก เพราะผู้ที่เกิดในภพภูมิเดียวกันจะมีโครงสร้างของจิตแบบเดียวกัน ตัวอย่างเช่นพวกเปรตในเมืองนรกจะมองเห็นนายนิรยบาลและการทรมานเหมือนกัน ที่เป็นเช่นนี้เพราะพวกเปรตมีวิบากกรรมในอดีตร่วมกัน และวิบากกรรมนี้เองเป็นตัวกำหนดพื้นเพของจิตให้มีลักษณะอย่างเดียวกัน (วิปากวิญญาณ)

(๓) **ความมีประสิทธิภาพ** : ท่านวสุพันธุตอบว่า เป็นความจริงที่ว่าสิ่งที่เรารับรู้ในความฝันไม่มีประสิทธิภาพเหมือนสิ่งที่รับรู้ในเวลาตื่น แต่ความมีประสิทธิภาพนี้เป็นเรื่องแรงกระตุ้นของการรับรู้มากกว่าความมีอยู่หรือไม่มีของอารมณ์ภายนอก ตัวอย่างการฝันเปียก (wet dream) แม้หญิงที่ร่วมรักในความฝันจะไม่มีตัวตนอยู่จริง แต่ความตื่นเต้นทางเพศก็สามารถเกิดขึ้นได้ด้วยแรงเร้าของหญิงมายาในความฝัน ดังนั้น ความมีประสิทธิภาพมากหรือน้อยจึงไม่เกี่ยวกับว่าสิ่งที่รับรู้อยู่ในเวลาฝันหรือเวลาตื่น หากแต่อยู่ที่แรงกระตุ้นภายในจิตต่างหาก

ข. จิตตมาตรในบริบทของการปฏิเสธทวิภาวะ

จากทฤษฎีความรู้ของท่านวสุพันธุที่เราอภิปรายมา ดูประหนึ่งว่าแนวคิดจิตตมาตรของท่านจะมุ่งปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกจริงๆ อย่างไรก็ตาม ที่ผ่านมาผู้วิจัยได้กล่าวมาบ้างแล้วว่าปัญหาการรับรู้ที่ท่านวสุพันธุให้ความสนใจเป็นเรื่องความบกพร่องของจิตผู้รับรู้มากกว่าที่จะเป็นเรื่องความมีอยู่หรือไม่มีอยู่ของโลกภายนอก เหมือนคนที่เป็นโรคตามองเห็นพระจันทร์สองดวงในเวลาเดียวกัน ดังนั้น สิ่งที่ท่านต้องการปฏิเสธจึงไม่น่าจะเป็นความมีอยู่ของโลกภายนอก หากแต่เป็นมายาภาพที่เกิดจากการสร้างของจิตที่บกพร่องมากกว่า ดังข้อความต่อไปนี้

จิตฺตมาโตฺรปลมฺเภน เชฺญยารฺถานุปลมฺภตา/
เชฺญยารฺถานุปลมฺเภน สฺยาจฺจิตฺตานุปลมฺภตา//[๓๘]

เพราะการรับรู้เป็นเพียงจิตเท่านั้น จึงเกิดการไม่รับรู้อารมณ์
เพราะอาศัยการไม่รับรู้อารมณ์ จึงเกิดการไม่รับรู้ของวิชญัปติมาตร

วิชฺญปฺติมาโตฺรปลพฺธึ นิศฺริตฺยารฺถานุปลพฺธิรฺชายเต/
อรฺถานุปลพฺธึ นิศฺริตฺย วิชฺญปฺติมาตฺรสฺยาปฺยานุปลพฺธิรฺชายเต/
เอวํ อสลฺลกฺษณํ คฺราหฺยคฺราหกโยะ ปฺรวิศติ//[๓๙]

[๓๘] **ตริสวภาวนิรเทศ** อ้างใน Thomas E. Wood, **Mind Only**, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1994), p. 39.

เพราะอาศัยการรับรู้เป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น
จึงเกิดการไม่รับรู้อารมณ์ เพราะอาศัยการไม่รับรู้อารมณ์
จึงมีการไม่รับรู้ของวิชญัปติมาตร ด้วยประการฉะนี้ บุคคลจึงเข้าถึง
ลักษณะอันไม่เป็นจริงของสิ่งที่ถูกยึดถือกับผู้ยึดถือ

จากข้อความที่ยกมา ท่านวสุพันธุได้วิเคราะห์การรับรู้โดยแยกเป็น ๓ ขั้นตอน ดังนี้

(๑) เพราะการรับรู้ของเราเป็นเพียงจิต(จิตตมาตร) หรือเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น (วิชญัปติมาตร) ดังนั้น เราจึงไม่ได้รับรู้อารมณ์ที่ควรรู้ (เชฺญยารฺถ)

(๒) การที่เราไม่ได้รับรู้อารมณ์ที่ควรรู้นั้น แสดงว่าไม่มีการรับรู้เกิดขึ้นจริง แม้อาจจะเรียกว่าการรับรู้ก็ถือว่าไม่ใช่การรับรู้ (ที่แท้จริง)

(๓) เมื่อบุคคลเข้าใจได้อย่างนี้ ก็จะรู้ความไม่มีอยู่จริงของความเป็นคู่ระหว่างสิ่งที่ถูกยึดถือกับผู้ยึดถือ (คราหยะ-คราหกะ)

ประเด็นที่น่าสนใจคือ ท่านวสุพันธุสรุปการวิเคราะห์ของท่านว่า เมื่อเรารู้ความจริงว่าการรับรู้ของเราเป็นเพียงมโนภาพของจิต จะทำให้รู้ความไม่มีอยู่จริงของทวิภาวะระหว่างสิ่งที่ถูกยึดถือกับผู้ยึดถือ (คราหยะ-คราหกะ) หมายความว่า ความรู้สึกว่ามีตัวเราในฐานะผู้ครอบครองและมีของเราในฐานะเป็นสิ่งที่ถูกครอบครอง(ตัวฉัน-ของฉัน) เป็นผลมาจากการรับรู้ที่ผิดพลาดแล้วนำไปสู่คิดการปรุงแต่งแบบทวิภาวะ ความรู้สึกแบบนี้จะหายไปเมื่อรู้ว่าการรับรู้เป็นเพียงมโนภาพที่เกิดขึ้นในจิต ดังนั้น ผู้วิจัยจึงมองว่า ในท้ายที่สุดแล้วแนวคิดจิตตมาตรของท่านวสุพันธุก็คือแนวคิดที่มุ่งปฏิเสธทวิภาวะระหว่างตัวฉัน-ของฉันนั่นเอง

อีกประเด็นหนึ่งที่น่าสนใจคือคำว่า “เชฺญยารฺถ” (เชฺญย+อรฺถ) แปลว่าอรรถหรืออารมณ์ที่ควรรู้ ท่านวสุพันธุมองว่า เรารับรู้เพียงแค่มโนภาพของจิต ไม่ได้รับรู้อารมณ์ที่ควรรู้ ปัญหาว่าอารมณ์ที่ควรรู้คืออะไร ผู้วิจัยมองว่าท่านน่าจะหมายถึงความจริงแท้หรือความจริงตามเหตุปัจจัยที่อยู่เบื้องหลังการรับรู้อันผิดพลาดของเรา ขออธิบายด้วยเรื่องสมมติต่อไปนี้

สมมติว่านายแดงกำลังเดินอยู่ในที่มืดสลัวแห่งหนึ่ง เผอิญเขาเหลือบไปเห็นอะไรบางรูปร่างสีดำๆ ขนาดเท่าแขน ยาวประมาณหนึ่งวา กำลังนอนขวางทางอยู่ เขาตกใจกลัวมาก คิดว่าภาพที่เขาเห็นนั้นคืองูที่กำลังจ้องฉกเขาอยู่ เขาเดินหลบไปจากที่นั้นด้วยความหวาดกลัว ขณะที่เดินไปนั้นมีภาพความน่ากลัวของงูผุดขึ้นในใจเขาภาพแล้วภาพเล่า ยิ่งคิดถึงงูก็ยิ่งเพิ่มความหวาดกลัว

---

[๓๖] **มัธยานตวิภาคการิกาภาษยะ** อ้างใน Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, pp. 201-202.

มากขึ้นเท่านั้น เขาคิดว่าถ้าขณะนั้นเขาเดินไม่ระมัดระวัง เกิดถูกงูกัดขึ้นมาจริงๆ อะไรจะเกิดขึ้น เขาอาจจะเสียชีวิตทันทีหรืออาจจะพิการตลอดไปก็ได้ ถ้าเขาเป็นอะไรไปลูกเมียจะอยู่อย่างไร เขาเที่ยวไปบอกใครต่อใครว่าเขาเห็นงูใหญ่ พร้อมเตือนให้ระวังอันตราย จนหลายคนหวาดกลัวไปตามกัน เขาคิดว่าถ้าปล่อยงูตัวนั้นไป วันข้างหน้ามันอาจนำความเดือดร้อนให้เขาหรือลูกเมียเขาก็ได้ เขาจึงย้อนกลับไปที่นั้นอีกครั้งพร้อมอุปกรณ์กำจัดงู พอไปถึงเขาพบว่างูตัวนั้นยังนอนอยู่ที่เดิม เขาพยายามเข้าไปใกล้ตัวมันให้มากที่สุดอย่างระมัดระวัง แล้วหยิบกระบอกไฟฉายขึ้นมาเปิดไฟส่องไปยังงูตัวนั้น ทันทีที่แสงไฟสว่างโพลงขึ้น ภาพที่เขาเห็นแทนที่จะเป็นงู กลับเป็นเชือกขนาดเขื่องเส้นหนึ่งวางอยู่ พอได้รู้ความจริง ภาพความน่ากลัวของงูใหญ่ที่ผุดขึ้นในใจเขาตั้งแต่ต้นจนรู้ความจริงก็สลายไปหมดสิ้น

จากเรื่องสมมติที่ยกมา ความมืดสลัวยามค่ำคืนที่ทำให้นายแดงเข้าใจผิด เปรียบเหมือนกิเลสต่างๆ ที่สะสมอยู่ในจิตของมนุษย์ การเห็นงูใหญ่ของนายแดงคือการเห็นมโนภาพภายในจิตของเขา เชือกคืออารมณ์ที่ควรรู้(เชฺญยารฺถ) ซึ่งเป็นความจริงที่อยู่เบื้องหลังมโนภาพงูนั้น การคิดวาดภาพความน่ากลัวของงูที่เกิดขึ้นแก่นายแดง เช่น ความกลัวว่าตัวเองและลูกเมียจะได้รับอันตรายจากงู คือการคิดแบ่งแยกเป็นทวิภาวะระหว่างตัวฉัน-ของฉัน การที่นายแดงรู้ว่างูใหญ่นั้นแท้ที่จริงก็คือเชือกแล้วทำให้ความรู้สึกกลัวงูใหญ่สลายไป คือการรู้ความจริงที่อยู่เบื้องหลังการรับรู้ที่ผิดพลาด การรู้อย่างนี้จะทำให้การคิดแบ่งแยกเป็นทวิภาวะระหว่างตัวฉัน-ของฉันสลายไปด้วย

ค. จิตตมาตรในบริบทของการอธิบายความจริงสูงสุด

ในบทที่ ๑ ผู้วิจัยได้อภิปรายมาแล้วเกี่ยวกับปัญหาการตีความคำว่า “วิชญัปติมาตรตา” ซึ่งกลุ่มนักวิชาการผู้ตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา มักจะตีความคำนี้ว่าหมายถึงสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) เหมือนแนวคิดเรื่องจิตสัมบูรณ์ของเฮเกลและพรหมันของปรัชญาฮินดูสำนักอไทวตะ เวทานตะ ความจริงแล้วคำว่า “วิชญัปติมาตรตา” ไม่ได้ความหมายพิเศษที่บ่งบอกถึงสิ่งสัมบูรณ์เลย เป็นเพียงคำภาวนาม (abstract noun) ของคำคุณศัพท์ว่า “วิชญัปติมาตร” เท่านั้นเอง แปลตามศัพท์ว่า ความเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น กลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญามักจะอ้างหลักฐานต่อไปนี้สนับสนุนการตีความของพวกตน

ธมฺมานำ ปรมารฺถศฺจ ส ยตสฺตถตาปิ สะ/
สรฺวกาลํ ตถาภาวาตฺ ไสว วิชฺญปฺติมาตรตา//[๙๐]
ความจริงสูงสุดของธรรมทั้งหลาย แม้ตถตาก็เรียก

---

[๙๐] **ตริมศิกา** อ้างใน Thomas E. Wood, **Mind Only**, p. 55.

เพราะมีความเป็นอย่างนั้นตลอดกาล นั่นคือวิชญัปติมาตรตา

ยาวทฺวิชฺญปฺติมาตรเตฺว วิชฺญานํ นาวติษฐติ/
คฺราหทฺวยสฺยานุศยสฺตาวนฺน วินิวรฺตเต//[๔๑]

ตราบใดที่วิญญาณยังไม่ดำรงอยู่ในวิชญัปติมาตรตา
อนุสัยแห่งความยึดมั่นถือมั่นแบบทวิภาวะ
ก็จะยังไม่หยุดทำงานตราบนั้น

จากข้อความที่ยกมา ผู้วิจัยมองว่าไม่มีส่วนใดเลยที่สามารถนำไปสนับสนุนการตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาได้ ท่านวสุพันธุเพียงต้องการอธิบายง่ายๆ เกี่ยวกับมิติสองด้านของการรับรู้โลกของมนุษย์ คือ ด้านที่ผิดพลาด กับ ด้านที่ถูกต้อง[๔๒] ด้านที่ผิดพลาดเรียกว่า "วิชญัปติมาตร" ส่วนด้านที่ถูกต้องเรียกว่า "วิชญัปติมาตรตา" เหมือนการเห็นเชือกแล้วคิดว่าเป็นงู "งู" คือมิติด้านวิชญัปติมาตร ส่วน "เชือก" คือมิติด้านวิชญัปติมาตรตา สรุปง่ายๆ ว่า วิชญัปติมาตร คือการเห็นเชือกไม่เป็นเชือก (เช่นเห็นว่าเป็นงู) ส่วนวิชญัปติมาตรตา คือการเห็นเชือกว่าเป็นเชือก (เห็นตามความจริง)

ข้อความแรกที่ยกมา ท่านวสุพันธุบอกว่า "ความจริงสูงสุดของธรรมทั้งหลาย เรียกว่าตถตาบ้าง เพราะมีความเป็นอย่างนั้นตลอดกาล นี้คือวิชญัปติมาตรตา" เนื้อหาของข้อความนี้แยกอธิบายได้เป็นสองส่วน คือ (๑) ส่วนแรกอธิบายความจริงสูงสุดของสิ่งทั้งหลายเรียกว่า "ตถตา" หรือความเป็นเช่นนั้นเอง ที่เรียกอย่างนี้เพราะมันเป็นเช่นนั้นตลอดกาล ไม่กลับกลายไปเป็นอย่างอื่น ซึ่งก็คือความเป็นไปตามเหตุปัจจัยนั่นเอง (๒) ส่วนที่สองเป็นการโยงความจริงของสิ่งทั้งหลายไปหาวิชญัปติมาตรตา มองผิวเผินเหมือนเป็นการลดทอนสรรพสิ่งลงไปหาความมีอยู่ของจิตเพียงอย่างเดียวอย่างที่ผู้ตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาเข้าใจ อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยมองว่า การที่ท่านวสุพันธุใช้คำว่า "ความจริงสูงสุดของธรรมทั้งหลาย" (ธมฺมานำ ปรมารฺถศฺจ) แสดงว่าท่านยอมรับความมีอยู่จริงโดยปรมัตถ์ของสิ่งทั้งหลาย และการโยงสิ่งทั้งหลายไปหาวิชญัปติมาตรตานั้นก็เป็นเพียงการแสดงความเชื่อมโยงระหว่างความจริงกับความรู้เท่านั้น เรียกง่ายๆว่า ข้อความแรกแสดงความจริงตามธรรมชาติล้วนๆ ส่วนข้อความหลังแสดงการรู้ความจริงตามธรรมชาตินั้น

---

[๔๑] **ตริมศิกา** อ้างใน Ibid., p. 55.

[๔๒] คำว่า "**สมมติ**" ท่านจันทรกีรติแห่งสำนักมาธยมกให้ความหมายไว้ ๓ นัย คือ (๑) ความจริงที่ยอมรับร่วมกันในสังคม (๒) สิ่งที่ปกปิดความจริง และ (๓) สิ่งที่เป็นเหตุแห่งการเกิดในสังสารวัฏ ดูเพิ่มเติมใน G.M. Nagao, **Mādhyamika and Yogācāra** (Delhi: Sri Satguru Publications, 1992), pp. 14-15.

ข้อความที่สองท่านบอกว่า "ตราบใดที่วิญญาณยังไม่ดำรงอยู่ในวิชญัปติมาตรตา อนุสัยอันเป็นเหตุแห่งความยึดมั่นถือมั่นแบบทวิภาวะก็จะยังไม่หยุดตราบนั้น" ข้อความนี้ต้องการอธิบายการรับรู้โลกด้านที่ตรงกันข้ามกับวิชญัปติมาตรตา ซึ่งก็คือด้านวิชญัปติมาตรนั่นเอง ท่านวสุพันธุมองว่า ตราบใดที่จิตของเรายังไม่ดำรงอยู่ในวิชญัปติมาตรตา กล่าวคือยังไม่รู้สิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง ตราบนั้นอนุสัยกิเลสก็ยังปรากฏตัวออกมาทำงานสร้างความยึดมั่นแบบทวิภาวะอยู่ต่อไป แสดงว่าวิชญัปติมาตรในทัศนะของท่านวสุพันธุก็คือการรับรู้โลกแบบยึดมั่นถือมั่นเป็นทวิภาวะภายใต้การชักนำของกิเลส ในด้านตรงกันข้าม วิชญัปติมาตรตาก็คือการรับรู้โลกตามความเป็นจริงโดยไม่มีกิเลสเป็นเหตุสร้างความยึดมั่นถือมั่นแบบทวิภาวะ

๓.๓ จิตตมาตรกับโครงสร้าง-หน้าที่ของจิต

เนื่องจากจิตตมาตรเป็นแนวคิดที่เกิดขึ้นบนฐานของการมองว่าจิตมีโครงสร้างและการทำหน้าที่ที่แตกต่างกันหลายระดับ อย่างที่รู้จักกันดีในนามทฤษฎีวิญญาณ ๘ ดังนั้น การนำเสนอเรื่องจิตตมาตรจึงจำเป็นต้องเดินควบคู่กันไปกับเรื่องโครงสร้าง-หน้าที่ของจิตอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ต่อไปนี้ผู้วิจัยจะอภิปรายให้เห็นว่าเรื่องโครงสร้าง-หน้าที่ของจิตในทัศนะของนิกายโยคาจารมีเนื้อหาว่าอย่างไรและมีความสัมพันธ์กับเรื่องจิตตมาตรอย่างไร

๓.๓.๑ โครงสร้าง-หน้าที่ของจิตในทัศนะของโยคาจาร

นิกายโยคาจารมองว่า คำว่า จิต มโน และวิญญาณ เป็นคำไวพจน์กันและใช้แทนกันได้ ดังข้อความในลังกาวตารสูตรที่ว่า

> จิตฺตํ วิกโลฺป วิชฺญปฺติรฺมโน วิชฺญานเมว จ /
> อาลยํ ตฺริภวเศฺจษฺฏา เอเต จิตฺตสฺย ปรฺยายะ //
>
> จิต วิกัลปะ วิชญัปติ มโน วิชญาน อาลยะ
> ซึ่งเคลื่อนไหวในไตรภูมิ เหล่านี้เป็นไวพจน์ของจิต"[๔๓]

แต่คำทั้งสามนี้ใช้แสดงถึงบทบาทหน้าที่ของจิตในระดับที่แตกต่างกัน ดังข้อความที่ว่า "จิตเริงระบำเหมือนนักฟ้อน มนัสเหมือนผู้กำกับการแสดง วิญญาณ ๖ เหมือนผู้ชมการแสดงบนเวที"[๔๔] หมายความว่า (๑) จิตหรืออาลยวิชญานเป็นแหล่งที่มาของปรากฏการณ์หรืออารมณ์ที่เรารับรู้ทางอายตนะ เหมือนนักฟ้อนเป็นแหล่งที่มาของการฟ้อนรำ (๒) มนัส ทำหน้าที่กำกับอารมณ์ที่รับรู้ให้

---

[๔๓] **The Laṅkāvatāra Sūtra**, trans. by D.T. Suzuki, p. 260.

[๔๔] **The Laṅkāvatāra Sūtra**, trans. by D.T. Suzuki, p. 193.

เป็นไปตามที่ตนต้องการ เหมือนผู้กำกับการแสดงทำหน้าที่กำกับการฟ้อนรำให้เป็นไปตามที่ตนต้องการ และ (๓) วิญญาณ ๖ ทำหน้าที่รับอารมณ์อันมีแหล่งที่มาจากอาลยวิชญานและผ่านการกำกับของมนัส เหมือนผู้ชมการฟ้อนรำบนเวทีอันเกิดจากการแสดงของนักฟ้อนและผ่านการควบคุมของผู้กำกับ

ข้อความอีกแห่งหนึ่งในลังกาวตารสูตรบอกว่า "จิต เป็นอัพยากฤตอยู่เป็นนิตย์ มนัสสัญจรไปในสองทิศทาง วิญญาณเป็นไปอยู่ วิญญานนั้นเป็นกุศลหรืออกุศล" (จิตฺตมวฺยากฤตํ นิตฺยํ มโน หฺยุภยสมฺจรํ, วรตมานํ หิ วิชฺญานํ, กุศลากุศลมฺ หิ ตตฺ)[๔๕] หมายความว่า (๑) จิตหรืออาลยวิชญานเป็นจิตประเภทกลางๆ หรืออัพยากฤต ไม่อาจตัดสินในเชิงจริยธรรมได้ว่าเป็นจิตดีหรือไม่ดี (๒) มนัสสัญจรไปในสองทิศทางหรือทำหน้าที่สองอย่าง คือ ก. กำหนดหมาย (มนฺยติ) ในอาลยวิชญาน ข. ทำอาลยวิชญานให้เป็นอารมณ์ของตน อีกอย่างหนึ่ง หมายความว่า ทำหน้าที่คิดปรุงแต่งให้เกิดทวิภาวะซึ่งขัดแย้งกับธรรมชาติเดิมแท้ของจิตที่มีภาวะเป็นหนึ่งเดียว ปราศจากทวิภาวะ[๔๖] และ (๓) วิญญาณ ๖ ทำหน้าที่รับรู้อารมณ์ที่ปรากฏทางอายตนะ ซึ่งการรับรู้ในขั้นนี้ยังไม่เป็นกุศลหรืออกุศล ดีหรือไม่ดี เพราะอารมณ์ยังไม่ถูกปรุงแต่งด้วยมนัส อย่างไรก็ตาม เพื่อให้เกิดความชัดเจน ขอแยกอภิปรายรายละเอียดของจิตแต่ละระดับ ดังนี้

(๑) **จิตระดับมูลฐาน (จิต/อาลยวิชญาน) :** หมายถึงจิตระดับพื้นฐานที่อยู่ในภาวะธรรมชาติของมันล้วนๆ มีความบริสุทธิ์โดยธรรมชาติ เป็นครรภ์แห่งพระตถาคต (ตถาคตครรภ์) ดังข้อความที่ว่า "จิตเป็นประภัสสรโดยธรรมชาติ มีตถาคตครรภ์ มีความงดงาม" (ปฺรกฤติปฺรภาสฺวรํ จิตฺตํ ครฺภํ ตถาคตํ ศุภมฺ)[๔๗] จิตระดับนี้นิกายโยคาจารเรียกชื่อหลายอย่าง เช่น

ก. เรียกว่า "**อาลยวิชญาน**" คำนี้มีความหมาย ๒ สองแบบ คือ *แบบแรก* หมายถึงวิญญาณที่เป็นแหล่ง เป็นที่อาศัย หรือเป็นเสมือนเรือนคลังสำหรับเก็บเมล็ดพันธุ์ต่างๆ (สรฺวพีชก) เช่น กิเลสละเอียดอ่อน (อาศรยะ/อนุศัย) ผลกรรมดีกรรมชั่ว และวาสนา คือ ความเคยชินหรืออุปนิสัยต่างๆ ดังที่ท่านสถิรมติ[๔๘]กล่าวไว้ว่า "อาลยวิชญานนี้ เพราะอรรถว่าเป็นแหล่งเก็บรวบรวมสรรพพีชะนั่นเอง อนึ่ง เพราะเป็นที่เก็บแห่งอัสมิมานะ..."[๔๙] *แบบที่สอง* หมายถึงวิญญาณ

---

[๔๕] D.T. Suzuki, **Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra**, p. 399.

[๔๖] Ibid., p. 250.

[๔๗] **The Laṅkāvatāra Sūtra**, trans. by D.T. Suzuki, p. 282.

[๔๘] ท่าน**สถิรมติ** มีชีวิตอยู่ราวพุทศตวรรษที่ ๑๑ พำนักอยู่ที่มหาวิทยาลัยวลาภี และมาอยู่ที่นาลันทาบ้างเป็นครั้งคราว มีผลงานการแต่งคัมภีร์จำนวนมาก โดยผลเฉพาะคัมภีร์อรรถาธิบายคัมภีร์ของท่านวสุพันธุ

[๔๙] **มหายานปัญจขันธศาสตร์** อ้างใน เสถียร โพธินันทะ, **ชุมนุมพระสูตรมหายาน** (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์บรรณาคาร, ๒๕๑๖), หน้า ๓๕๗.

ที่ยึดมั่นถือมั่น เพราะคำว่า "อาลย" มีรากศัพท์มาจาก "อา+ลิ" หมายถึงยึดมั่น ยึดถือ ผูกพัน (to adhere, to cling, to grasp) ในคัมภีร์ชั้นรองของโยคาจาร มักจะใช้อาลยวิชญานในความหมายสองแบบควบคู่กันไป เช่น เป็นวิญญาณที่ตกอยู่ในสังสารวัฏบ้าง เป็นบ่อเกิดแห่งสังสารวัฏบ้าง เป็นที่เก็บวิบากกรรมและกรรมชั่วบ้าง[๕๐]

ท่านอสังคะมองว่า อาลยวิชญานไม่ใช่แนวคิดใหม่ที่เพิ่งเกิดขึ้นในฝ่ายโยคาจาร หากแต่มีอยู่แล้วในคัมภีร์ฝ่ายสาวกยานโดยอ้อม โดยท่านได้อ้างหลักฐานในคัมภีร์เอโกตตราคม[๕๑] ที่ว่า

> หมู่สัตว์เป็นผู้หมกมุ่นในอาลัย (อาลยรตา) ยินดีในอาลัย (อาลยรามา) บันเทิงในอาลัย (อาลยมุทิตา) ยินดียิ่งในอาลยะ (อาลยาภิรตา) เมื่อพระตถาคตแสดงธรรมที่ไม่อาลัย หมู่ประชาเหล่านั้นก็ตั้งใจฟังด้วยดี (ศุศฺรุสันติ) เงี่ยโสตสดับ ตั้งใจใฝ่รู้และปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ครั้นเมื่อพระตถาคตอุบัติขึ้นในโลก พระธรรมอันมหัศจรรย์ก็ปรากฏขึ้น[๕๒]

ข้อความที่ยกมานี้ปรากฏในพระไตรปิฎกบาลีเช่นเดียวกัน[๕๓] แต่คำว่า "อาลย" ในที่นี้มีความหมายแบบที่สอง คือหมายถึงความยึดมั่นผูกพัน ดังคำนิยามของพระอรรถกถาจารย์ที่ว่า "บทว่า *อาลยรามา* ความว่า สัตว์ทั้งหลายย่อมยึดมั่นผูกผันในกามคุณ ๕"[๕๔] ได้แก่ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธรรมารมณ์ ดังนั้น ถ้าความเข้าใจของท่านอสังคะถูกต้องที่ว่าอาลยวิชญานมีอยู่แล้วในคัมภีร์ฝ่ายสาวกยานโดยปริยาย ก็คงจะเป็นอาลยวิชญานในความหมายแบบที่สองนี้เอง

อย่างไรก็ตาม เมื่อคัมภีร์นิกายโยคาจารถูกนำเข้าสู่ประเทศจีนราวพุทธศตวรรษที่ ๑๑ ปรากฏว่าได้มีการตีความอาลยวิชญานไว้อย่างหลากหลาย บางความหมายก็พัฒนาไปจากรากฐาน

---

[๕๐] คัมภีร์ดังกล่าวได้แก่ โยคาจารารยภูมิ มหายานสัมครหะ และตริมศิกา อ้างใน Ming-Wood Liu, "The mind-only teaching of Ching-ying Hui-Yuan: An early interpretation of Yogācāra thought in China," **Philosophy East and West**, vol. 35, no.4 (October 1985), p. 335.

[๕๑] **เอโกตตราคม** เป็นชื่อคัมภีร์หนึ่งในพระไตรปิฎกนิกายสรวาสติวาท ตรงกับอังคุตตรนิกายของพระไตรปิฎกฉบับบาลี

[๕๒] อ้างใน Walpola Rahula, **Zen & the taming of the Bull**, p. 82.

[๕๓] องฺ.จตุกฺก. (ไทย) ๒๑/๑๒๘/๑๙๖.

"หมู่สัตว์ผู้ยังหมกมุ่นในความถือตัว ยินดีในความถือตัว บันเทิงในความถือตัว เมื่อตถาคตแสดงธรรมที่กำจัดความถือตัวก็ตั้งใจฟังด้วยดี เงี่ยโสตสดับ ตั้งใจใฝ่รู้ นี้เป็นเหตุอัศจรรย์ไม่เคยปรากฏประการที่ ๒ ย่อมปรากฏเพราะความปรากฏของตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า"

[๕๔] องฺ.จตุกฺก.อ. (บาลี) ๒/๑๒๘/......

เดิม บางความหมายก็ห่างไกลจากเดิมมาก ตัวอย่างเช่นท่านฮุยหยวน (Hui-Yuan)[๕๕] ได้นิยามคำว่า "อาลย" ว่า "ไม่เคยสูญเสีย" (never loses) คือจิตไม่เคยสูญเสียธรรมชาติเดิมแท้ของมัน แม้จะท่องเที่ยวอยู่ในสังสารวัฏยาวนานเท่าไรก็ตาม จิตก็ยังสามารถรักษาธรรมชาติเดิมแท้ของมันไว้ได้ โดยท่านได้แบ่งวิญญาณ ๘ ออกเป็น ๒ ประเภท คือ (๑) **จิตแท้/จิตถูก** (true mind) หมายถึงจิตที่เป็นพื้นฐานหรือเป็นแก่นแท้ จิตประเภทนี้มองได้ ๒ ด้าน คือ ด้านที่เวียนว่ายตายเกิดอยู่ในสังสารวัฏ เรียกชื่อว่า *อาลยวิชญาน* และด้านธรรมชาติเดิมแท้ มีความบริสุทธิ์โดยธรรมชาติ มีตถาคตครรภ์ มีธรรมชาติแห่งพุทธะ(พุทธธาตุ) ธรรมชาติด้านนี้ไม่เคยสูญเสียไปแม้จะอยู่ในสังสารวัฏยาวนานแค่ไหนก็ตาม เรียกชื่อว่า *อมลวิญญาณ* หมายถึงวิญญาณที่ไร้มลทิน (๒) **จิตเทียม/จิตผิด (**false mind) หมายถึงวิญญาณ ๖ และอาทานวิญญาณ(มนัส)[๕๖] ท่านมองว่า จิตกลุ่มหลังนี้เป็นจิตเทียมหรือจิตผิดพลาด เพราะวิญญาณรับรู้อารมณ์อย่างผิดพลาด และอาทานวิญญาณคิดปรุงแต่งอารมณ์อย่างผิดพลาด[๕๗]

ท่านติช นัท ฮันห์ มองว่า อาลยวิชญานมีหน้าที่หลัก ๓ อย่าง คือ (๑) หน้าที่ในการเก็บรักษาพืชะแห่งโลกประสบการณ์หรือข้อมูลการรับรู้ของเราเอาไว้ โดยพีชะต่างๆ ที่ถูกเก็บฝังเอาไว้ในอาลยวิชญานคือตัวแทนของทุกสิ่งทุกอย่างที่เราได้ทำ ได้พบเห็น หรือได้รับรู้ โดยอาลยวิชญานจะทำหน้าที่ดึงพีชะเหล่านี้ทั้งหมดเข้ามารวมอยู่ด้วยกัน เหมือนแม่เหล็กที่ดึงดูดโลหะทั้งหลายเข้ามาหาตัวมัน (๒) หน้าที่เป็นพีชะในตัวมันเอง กล่าวคืออาลยวิชญานนอกจากจะเป็นแหล่งที่เก็บพีชะทั้งหลายแล้ว ตัวมันเองยังเป็นพีชะไปพร้อมกันด้วย เรียกว่าเป็นทั้งที่เก็บพีชะและเป็นตัวพีชะไปพร้อมกัน เหมือนอาคารพิพิธภัณฑ์ที่ไม่ได้ทำหน้าที่เป็นเพียงแค่ตึกเท่านั้น หากยังทำหน้าที่เป็นงานศิลปะที่ถูกจัดแสดงไปพร้อมกันด้วย และ (๓) หน้าที่เป็นแหล่งแห่งความยึดถือว่ามีตัวตน เกิดจากการทำงานที่ผิดพลาดของมนัสต่ออาลยวิชญาน มนัสนั้นเกิดจากอาลยวิชญาน หมุนวนไปรอบๆ แล้วยึดเอาบางส่วนของอาลยวิชญานว่าเป็นตัวตนที่เที่ยงแท้ถาวร ส่วนมากความทุกข์ของเราจะเป็นผลของการทำงานที่ผิดพลาดของมนัสนี้เอง[๕๘]

---

[๕๕] **ท่านฮุยหยวน** (Hui-Yuan) แห่งวัดจิ้งหยิง (Ching-ying Temple) มีชีวิตอยู่ระหว่าง พ.ศ. ๑๐๖๖-๑๑๓๕ เป็นพระสงฆ์จีนผู้มีผลงานการแต่งคัมภีร์มหายานหลายเล่ม ในช่วงที่พระพุทธศาสนาในประเทศจีนกำลังถูกกวาดล้างโดยจักรพรรดิหวู (Wu) แห่งราชวงศ์โจวเหนือ (the Nothern Chou Dynasty) ท่านเป็นพระรูปเดียวที่กล้าโต้แย้งจักรพรรดิหวูอย่างเปิดเผยและตรงไปตรงมาว่าพุทธศาสนามีสิทธิ์ที่จะอยู่ในประเทศจีนได้

[๕๖] **อาทานวิญญาณ** โดยทั่วไปใช้เป็นคำไวพจน์ของอาลยวิชญาน แต่ในที่นี้ท่านฮุยหยวนลดระดับลงมาเป็นวิญญาณที่ ๗ คือใช้แทนมนัส

[๕๗] Ming-Wood Liu, "The mind-only teaching of Ching-ying Hui-Yuan: An early interpretation of Yogācāra thought in China," pp. 366-367.

[๕๘] Thich Naht Hanh, **Transformation at the Base** (California: Parallax Press, 2001), pp. 19-20.

ข. เรียกว่า "**อาทานวิญญาณ**" หมายถึงวิญญาณยึดเอาหรือถือเอา (อาทาน แปลว่าการถือเอา ตรงข้ามกับทาน แปลว่า การให้) ตรงกับความหมายแบบที่สองของอาลยวิชญาน ดังข้อความในสัมธินิรโมจนสูตรที่ว่า "อาทานวิญญาณลึกล้ำและละเอียดประณีต เป็นที่วิวัฒน์ไปแห่งพืชะทั้งหลายเหมือนกระแสน้ำ เราไม่แสดงวิญญาณนี้แก่คนเขลา เพราะพวกเขาจะคิดว่าเป็นอาตมัน"[๕๙] ข้อความนี้แสดงให้เห็นว่า อาทานวิญญาณเป็นจิตระดับพื้นฐานที่ละเอียดอ่อนมาก เป็นแหล่งรวมของพืชะทั้งหลาย แต่พระพุทธเจ้าตรัสว่าพระองค์จะไม่แสดงจิตประเภทนี้แก่คนโง่เขลา อาจจะเป็นไปได้ว่าในยุคนั้นมีคนเข้าใจผิดกันมากระหว่างอาทานวิญญาณกับอาตมันของฮินดู เพราะทั้งสองแนวคิดมีความคล้ายคลึงกันมาก นอกจากนั้น ท่านสถิรมติได้ให้คำนิยามว่าอาทานวิญญาณเป็นวิญญาณที่ยึดเอากายเป็นอารมณ์ ดังข้อความที่ว่า "เพราะความที่เป็นผู้ถือเอากายนี้เป็นอารมณ์ จึงมีนามเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า อาทานวิญญาณ เพราะเป็นผู้ธำรงยึดในกรัชกายนี้"[๖๐] ซึ่งคำนิยามนี้ถือว่าเน้นความหมายด้านลบหรือด้านที่เป็นปัญหาในสังสารวัฏ ท่านติช นัท ฮันห์ ให้ความหมายว่า คำว่า "อาทาน" หมายถึง การรักษา การถือไว้ การไม่ให้สูญหายไป นั่นคือการรักษาพืชะทั้งปวงเอาไว้ซึ่งเป็นหน้าที่พื้นฐานของอาลยวิชญาน[๖๑]

ค. เรียกว่า "**มูลวิชญาน**" (มูลวิญญาณ) หมายถึงวิญญาณพื้นฐานหรือรากฐาน คำนี้มีความหมายแบบกลางๆ ไม่ได้เน้นมิติด้านลบหรือบวก คืออาจจะเป็นฐานแห่งการเกิดในสังสารวัฏก็ได้ หรือเป็นฐานแห่งความหลุดพ้นก็ได้ ดังที่ท่านวสุพันธุกล่าวไว้ว่า

> ปฺรถโม มูลวิชฺญานํ ตทฺ วิปากาตฺมกํ ยตะ/
> อนฺยะ ปฺรวฺฤตฺติวิชฺญานํ ทฺฤศฺยทฺฤคฺวิตฺติวฺฤตฺติตะ//
>
> วิชญานที่หนึ่งเรียกว่ามูลวิชญาน เพราะตัวมันเองเป็นวิบาก
> วิชญานที่เหลือเรียกว่าประพฤติวิชญาน เพราะเป็นไปโดยอาศัย
> ความรู้ระหว่างสิ่งที่ถูกเห็นกับผู้เห็น[๖๒]

ข้อความนี้ท่านวสุพันธุไม่ได้ให้ความหมายไว้โดยตรง เพียงแต่บอกว่ามูลวิชญานว่าเป็นวิบาก แต่ก็สื่อความหมายโดยอ้อมว่ามูลวิชญานเป็นวิญญาณพื้นฐานที่ยังไม่ได้ขึ้นมารับรู้อารมณ์

---

[๕๙] **สัมธินิรโมจนสูตร** อ้างใน D.T. Suzuki, **Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra**, p. 258.

[๖๐] **มหายานปัญจขันธศาสตร์** อ้างใน เสถียร โพธินันทะ, **ชุมนุมพระสูตรมหายาน,** หน้า ๓๕๗.

[๖๑] Thich Naht Hanh, **Transformation at the Base**, p. 21.

[๖๒] **ตริสวภาวนิรเทศ** อ้างใน Thomas E. Wood, **Mind Only**, p. 33.

เหมือนประพฤติวิชญาน (วิญญาณ ๖ และมนัส) หรือเป็นวิญญาณที่อยู่ในภาวะตามธรรมชาติของมันล้วนๆ อีกอย่างหนึ่ง หมายถึงวิญญาณที่เป็นฐานแห่งการเกิดประพฤติวิชญาน

ในช่วงหลังพุทธกาลมีการถกเถียงกันระหว่างนิกายต่างๆ ว่าคนที่เข้านิโรธสมาบัติมีชีวิตอยู่ได้อย่างไร แตกต่างจากคนตายอย่างไร เพราะเป็นที่ยอมรับกันว่านิโรธสมาบัติเป็นภาวะที่จิตและเจตสิกดับไป(อจิตตกะ) ฝ่ายเถรวาทและสรวาสติวาทให้คำตอบตรงกันว่า แม้จิตและเจตสิกของคนเข้านิโรธสมาบัติจะดับไปทั้งหมด แต่อายุ รูป ชีวิตินทรีย์ และไออุ่น ยังคงทำงานอยู่ [๖๓] นี้คือสิ่งที่ทำให้เขามีชีวิตอยู่ได้และแตกต่างจากคนตาย นิกายโยคาจารไม่เห็นด้วยกับคำตอบนี้ โดยมองว่าจิตที่ดับไปในนิโรธสมาบัตินั้นหมายเอาจิตระดับวิญญาณ ๖ เท่านั้น ส่วนจิตระดับอาลยวิชญานยังคงเหลืออยู่ (สจิตตกะ) จิตระดับนี้ต่างหากที่ทำให้คนเข้านิโรธสมาบัติมีชีวิตอยู่ได้ ลำพังอายุ รูป ชีวิตินทรีย์ และไออุ่น ยังไม่เพียงพอที่จะให้มีชีวิตอยู่ได้[๖๔]

(๒) **จิตระดับความคิด (มนัส):** หมายถึงจิตระดับที่ทำงานคิดปรุงอยู่ภายใน เป็นจิตที่ยึดมั่นในอาลยวิชญานแบบมีตัวตน ดังข้อความในลังกาวตารสูตรที่ว่า

> ปฺรกฤติปฺรภาสฺวรมฺ จิตฺตมุปเกฺลไศรฺมนาทิภิ/
> อาตฺมนา สห สํยุกฺตํ เทเศหิ วทตำ วระ//
> จิตประภัสสรโดยธรรมชาติ ถูกอุปกิเลสและมนัสเป็นต้น(ทำให้เศร้าหมอง)
> ประกอบด้วยตัวตน ขอพระองค์ผู้เลิศด้วยวาทะได้โปรดแสดง [๖๕]

แสดงให้เห็นว่า จิตประภัสสรกลายไปเป็นจิตเศร้าหมอง เพราะการคิดปรุงแต่งของมนัสภายใต้อิทธิพลของอุปกิเลส ถามว่าอุปกิเลสคืออะไร ท่านวสุพันธุขยายความว่า “มนัส เป็นไฉน มนัสยึดเอาอาลยวิชญานเป็นอารมณ์ มีความกำหนดหมายว่ามีตัวตน ประกอบด้วยกิเลส ๔ อย่าง คือ อาตมทฤษฎี อาตมเสฺนหะ อัสมิมานะ และอวิทยา”[๖๖] และท่านสถิรมติ ได้ขยายความเพิ่มเติมอีกว่า

---

[๖๓] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, หน้า ๒๗๘, ๓๓๘.

[๖๔] แนวคิดเรื่องนิโรธสมาบัติของนิกายโยคาจารปรากฏในคัมภีร์โยคาจารภูมิ โดยท่านอสังคะ และคัมภีร์กรรมสิทธิประกรณ์ โดยท่านวสุพันธุ ดู Lambert Schmithausen, **Ālayavijñāna** (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987), p. 18. และดู Ian Charles Harris, **The Continuity of Mādhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism**, p. 166.

[๖๕] **The Laṅkāvatāra Sūtra**, trans. by D.T. Suzuki, p. 283.

[๖๖] **อภิธรรมสมุจจัย** อ้างใน Walpola Rahula, **Zen & the Taming of the Bull**, p. 81.

มโนอันวิเศษนั้น ได้แก่วิญญาณที่ถือเอาอาลยวิชญานเป็นอารมณ์ วิญญาณดวงนี้มีอาตมโมหะ อาตมทฤษฎี อาตมมานะ อาตมเสฺนหะ สัมปยุตต์อยู่ตลอดจำเดิมแต่ปฏิสนธิตราบถึงจุติเป็นปวัตติสืบเนื่องทุกเวลา ยกเว้นแต่ในพระอรหันตบุคคล ในอริยมรรค และในนิโรธสมาบัติ [๖๗]

จะเห็นว่า อุปกิเลสที่เข้ามามีอิทธิพลต่อการทำงานของมนัสก็คือ อาตมโมหะ (ความหลงว่าในตัวตน) อาตมทฤษฎี (ความเชื่อว่ามีตัวตน) อาตมเสฺนหะ (ความรักใคร่ในตัวตน) และอาตมมานะ (ความกำหนดหมายในตัวตน) เหล่านี้คือสิ่งที่เรียกว่าอุปกิเลสซึ่งเกิดขึ้นมาจากกิเลสละเอียดอ่อน(อาศรยะ/อนุศัย) ที่นอนเนื่องอยู่ในอาลยวิชญาน กิเลสเหล่านี้จะเข้าครอบงำมนัสให้ทำงานคิดปรุงแต่งแบบมีทวิภาวะหรือมีตัวฉัน-ของฉัน (คราหยะ-คราหกะ)

ประเด็นที่น่าสนใจ คือ พระอรรถกถาจารย์ฝ่ายเถรวาทได้ใช้คำว่า “มโน” ในความหมายสองอย่าง คือ ปกติมโน หมายถึงมโนตามธรรมชาติที่ยังไม่ถูกครอบงำด้วยอุปกิเส ซึ่งก็คือภวังคจิตนั่นเอง และมโนที่ถูกครอบงำด้วยอุปกิเลส[๖๘] ขณะที่ฝ่ายโยคาจารใช้คำว่า “มโน” ในความหมายว่าจิตที่ถูกครอบงำด้วยอุปกิเลสเพียงอย่างเดียว เหตุผลที่ทั้งสองฝ่ายมีทัศนะไม่ตรงกันน่าจะมาจากการวิเคราะห์รากศัพท์ทางไวยากรณ์แตกต่างกัน กล่าวคือ ฝ่ายเถรวาทมองว่า มโน มาจากรากศัพท์ว่า “มน” ใช้ในความหมายว่า “รู้” ดังข้อความที่ว่า “มนตีติ มโน วิชานาตีติ อตฺโถ”[๖๙] แปลว่า ที่ชื่อว่ามโน เพราะรู้ หมายความว่ารู้แจ้ง และว่า “มโนวิญฺญานธาตุยา วิย วิสิฏฺฐมนนกิจจานุโยคโต มนนมตฺตา ธาตูติ มโนธาตุ”[๗๐] แปลว่า ชื่อว่ามโนธาตุ เพราะเป็นธาตุที่เป็นเพียงความรู้ เพราะไม่มีหน้าที่รู้พิเศษเหมือนมโนวิญญาณธาตุ จะเห็นว่า มโนในทัศนะของฝ่ายเถรวาทมีหน้าที่เป็นเพียงตัวรู้หรือธาตุรู้เท่านั้น(มนนมตฺตา) ไม่มีหน้าที่มากไปกว่านั้น ความหมายของมโนตามการวิเคราะห์นี้มุ่งไปที่ปกติมโนมากกว่าที่จะเป็นความหมายของมโนที่ถูกครอบงำด้วยอุปกิเลส

ฝ่ายโยคาจารก็มองว่า “มโน” มาจากรากศัพท์ว่า “มน” เหมือนกัน แต่ใช้ในความหมายต่างกัน คือใช้ในความหมายว่า “กำหนดหมาย” (มนฺยติ)[๗๑] ตัวอย่างคำว่า “มานะ” ในคำว่า “อัสมิมานะ” ก็มาจากรากศัพท์ว่า “มน” เหมือนกัน แปลว่า ความกำหนดหมายว่า “ฉันเป็น” ดังข้อความของท่านอสังคะที่ว่า “มนัส มีอาการคือความกำหนดหมาย (มนฺยนา)ว่า ‘ฉันทำ’ (อหังการ)

---

[๖๗] **มหายานปัญจขันธศาสตร์** อ้างใน เสถียร โพธินันทะ, **ชุมนุมพระสูตรมหายาน**, หน้า ๓๕๗.

[๖๘] ขุ.ธ.อ. (บาลี) ๑/๑/๒๓.

[๖๙] อภิ.สงฺ.อ. (บาลี) ๑/๑๗๒.

[๗๐] วิภาวินี. (บาลี) ๕๖/๒๐๖.

[๗๑] D.T. Suzuki, **Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra**, p. 250.

'มานะว่าฉันเป็น' (อัสมิมานะ)"[๗๒] หรือข้อความของท่านวสุพันธุที่ว่า "มนัส เป็นไฉน มนัสยึดเอาอาลยวิชญานเป็นอารมณ์ มีความกำหนดหมายว่ามีตัวตน (มนฺยนาตมก)..."[๗๓] ด้วยการนิยามความหมายแบบนี้ จึงทำให้ฝ่ายโยคาจารตีความ "จิต มโน วิญญาณ" ว่าหมายถึงการทำงานของจิตสามระดับ คือ ระดับมูลฐาน ระดับใช้ความคิด และระดับรับรู้อารมณ์ ตามลำดับ โดยไม่เอามโนไปรวมอยู่ในจิตระดับมูลฐาน (อาลยวิชญาน) เหมือนอย่างที่ฝ่ายเถรวาททำ กล่าวคือฝ่ายเถรวาทมองว่า จิต กับ มโน (ปกติมโน) เป็นจิตระดับมูลฐานเหมือนกัน ด้วยเหตุนี้ จึงเป็นที่มาของทฤษฎีวิญญาณ ๘ อย่างที่ทราบกัน (จิต + มโน + วิญญาณ ๖ = วิญญาณ ๘)

การตีความมโนของนิกายโยคาจารว่าหมายถึงจิตที่เศร้าหมอง(กลิษฏมนัส)หรือจิตที่กำหนดหมายภายใต้การครอบงำของอุปกิเลส น่าจะมีรากฐานมาจากแนวคิดของพุทธศาสนายุคต้นดังข้อความต่อไปนี้

> 'อสฺมี'ติ ภิกฺขเว มญฺญิตเมตํ 'อยมหมสฺมี'ติ มญฺญิตเมตํ 'ภวิสฺส'นฺติ มญฺญิตเมตํ 'น ภวิสฺส'นฺติ มญฺญิตเมตํ 'รูปี ภวิสฺส'นฺติ มญฺญิตเมตํ 'อรูปี ภวิสฺส'นฺติ มญฺญิตเมตํ 'สญฺญี ภวิสฺส'นฺติ มญฺญิตเมตํ 'อสญฺญี ภวิสฺส'นฺติ มญฺญิตเมตํ 'เนวสญฺญีนาสญฺญี ภวิสฺส'นฺติ มญฺญิตเมตํ. มญฺญิตํ ภิกฺขเว โรโค มญฺญิตํ คณฺโฑ มญฺญิตํ สลฺลํ. ตสฺมาติห ภิกฺขเว 'อมญฺญมาเนน เจตสา วิหริสฺสามา'ติ เอวญฺหิ โว ภิกฺขเว.[๗๔]

> ภิกษุทั้งหลาย ความกำหนดหมายว่า "เรามี" ความกำหนดหมายว่า "เราเป็นนี้" ความกำหนดหมายว่า "เราจักมี" ความกำหนดหมายว่า "เราจักไม่มี" ความกำหนดหมายว่า "เราจักเป็นผู้มีรูป" ความกำหนดหมายว่า "เราจักเป็นผู้ไม่มีรูป" ความกำหนดหมายว่า "เราจักเป็นผู้มีสัญญา" ความกำหนดหมายว่า "เราจักเป็นผู้ไม่มีสัญญา" ความกำหนดหมายว่า "เราจักเป็นผู้มีสัญญาก็มิใช่ ไม่มีสัญญาก็มิใช่" ความกำหนดหมายเป็นโรค ความกำหนดหมายเป็นหัวฝี ความกำหนดหมายเป็นลูกศร เพราะฉะนั้นแล เธอทั้งหลายพึงสำเหนียกอย่างนี้ว่า เราทั้งหลาย จักมีจิตไม่กำหนดหมายอยู่[๗๕]

คำว่า "มญฺญิตํ" ในข้อความข้างต้น มาจากรากศัพท์ว่า "มน" ซึ่งเป็นรากศัพท์เดียวกันกับคำว่า "มโน/มนัส" ของนิกายโยคาจาร แปลว่า "ความกำหนดหมาย" ภิกขุญาณนันทะ นิยามราก

---

[๗๒] **มหายานสังครหะ** อ้างใน William S. Waldron, **The Buddhist Unconscious**, p. 120.

[๗๓] **วิมศติกาวิชญัปติมาตรตาสิทธิ** อ้างใน Walpola Rahula, **Zen & the Taming of the Bull**, pp. 81-82.

[๗๔] สํ.สฬา.(บาลี) ๑๘/๒๔๘/๑๘๖

[๗๕] สํ.สฬา. (ไทย) ๑๘/๒๔๘/๒๖๗.

ศัพท์ “มน” ในที่นี้ว่า “คิด” (to think) เมื่อสำเร็จรูปเป็น “มญฺญิตํ” จึงมีความหมายว่า กิจกรรมการคิด หรือจินตนาการ (thought activity or imagination)[๗๖] คล้ายกับปีเตอร์ ฮาร์วีย์ (Peter Harvey) ให้ความหมายคำกริยา “มญฺญติ” ว่าหมายถึง “สร้างมโนภาพ” (conceive [ideas]) ปกติคำนี้จะใช้หมายถึงการคิดแบบเอาตัวฉันเป็นศูนย์กลาง (I-centered thought) บนฐานของกิเลสมานะ เช่น คิดว่า ฉันดีกว่าเขา ฉันเสมอเขา หรือด้อยกว่าเขา[๗๗] กิเลสชนิดนี้มักทำงานกันเป็นกลุ่มเรียกว่า “ปปัญจะ” หมายถึงกิเลสที่ทำให้เกิดความเนิ่นช้ายาวนานในสังสารวัฏ ได้แก่ ตัณหา มานะ และทิฏฐิ กิเลสปปัญจะกับกิเลสที่อยู่เบื้องหลังการทำงานของมนัสตามทัศนะของฝ่ายโยคาจาร มีความหมายคล้ายคลึงกันมาก ดังตารางเปรียบเทียบต่อไปนี้

กิเลสเบื้องหลังมโน (โยคาจาร)	**กิเลสปปัญจะ (พุทธศาสนายุคต้น)**
อาตมทฤษฎี	ทิฏฐิ
อาตมเสฺนหะ	ตัณหา
อาตมมานะ	มานะ
อาตมโมหะ	จัดเข้าในทิฏฐิ

(๓) **จิตระดับรับรู้อารมณ์ (วิญญาณ ๖):** หมายถึงจิตระดับที่ออกมารับรู้อารมณ์ทางอายตนะ ได้แก่ ตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ เรียกชื่อตามช่องทางการรับรู้ว่า จักขุวิญญาณ โสตวิญญาณ ฆานวิญญาณ ชิวหาวิญญาณ กายวิญญาณ และมโนวิญญาณ การรับรู้ของจิตระดับนี้จะเกิดขึ้นได้ต้องอาศัยองค์ประกอบ ๓ อย่าง คือ อายตนะ อารมณ์ และวิญญาณหรือการใส่ใจ ว่าไปแล้วจิตระดับนี้ของฝ่ายโยคาจารแทบไม่มีอะไรแตกต่างจากฝ่ายเถรวาท ประเด็นที่แตกต่างกัน คือ นิกายโยคาจารมองว่า วิญญาณ ๖ เป็นผลของกรรมในอดีตซึ่งเรียกว่า “วิปากวิญญาณ” เมื่อเป็นผลกรรมก็หมายความว่ามันถูกสร้าง ถูกปรุงแต่ง ถูกวางเงื่อนไขให้มีคุณสมบัติหรือความโน้มเอียงบางอย่าง ตัวอย่างศิลปินกับนักธุรกิจ เวลาสองคนนี้ไปเที่ยวผจญภัยในป่า ศิลปินอาจจะเลือกมองหาความงดงามน่ารื่นรมย์ของป่าเขาลำเนาไพรและฝูงสัตว์นานาชนิด ส่วนนักธุรกิจอาจจะเลือกมองหาช่องทางทำธุรกิจค้าไม้หรือสร้างรีสอร์ตรองรับนักท่องเที่ยวก็ได้ เหตุที่สองคนนี้เลือกมองหรือเลือกรับรู้ไม่เหมือนกัน เพราะวิญญาณของเขาถูกปรุงแต่งให้มีคุณสมบัติต่างกันจากประสบการณ์

---

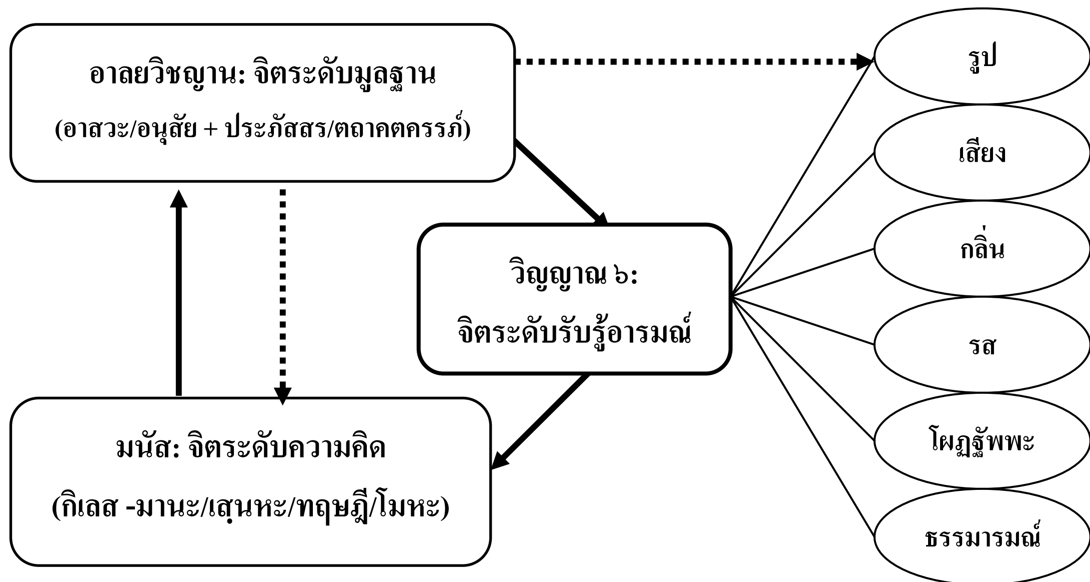
[๗๖] Bhikkhu Ñānananda, **Concept and Reality** (Kandy: Buddhist Publication Society,1997), p. 17.

[๗๗] Peter Harvey, **The Selfless Mind** (Curzon Press, 1995), p. 23.

ในอดีต ส่วนอารมณ์หรือภาพธรรมชาติที่พวกเขารับรู้ เช่น ภาพแห่งความงาม หรือภาพแห่งโอกาสทางธุรกิจ ก็คือการปรากฏตัวของมโนภาพเก่าๆ ที่สั่งสมในจิตของพวกเขานั่นเอง

ท่านติช นัท ฮันห์ ได้อธิบายถึงอิทธิพลของพีชะที่มีต่อการรับรู้โลกของมนุษย์ไว้อย่างสนใจว่า พีชะไม่เพียงแต่เป็นสิ่งที่กำหนดรูปแบบจิตใจของเราเท่านั้น หากแต่ยังปรากฏตัวออกเป็นอารมณ์แห่งการรับรู้ของเราด้วย เช่น เป็นภูเขา แม่น้ำ และบุคคล เป็นต้น เวลาที่เราพบเจออะไรก็ตาม เราจะพยายามตีความให้มันเป็นไปตามวาสนาหรือความเคยชินที่มีอยู่ในใจเรา เช่นเราได้เจอใครสักคนแล้วมีความรู้สึกว่าไม่ชอบหน้าเขา ปฏิกิริยาอันนี้ไม่สูญหายไปไหน มันจะถูกเก็บสะสมเป็นพีชะในใจเรา ต่อมาภายหลังเมื่อเราได้เจอเขาอีก เราก็จะเห็นเขาคนเดิมซึ่งเป็นคนที่เราไม่ชอบหน้าอยู่นั่นเอง ทั้งที่ตัวเขาคนเดิมที่เราเคยเห็นได้เปลี่ยนไปนานแล้ว ที่เป็นเช่นนี้พีชะแห่งการเห็นครั้งแรกขึ้นมามีอิทธิพลต่อการรับรู้ของเรา[๗๘]

แผนภูมิโครงสร้าง-หน้าที่ของจิตในทัศนะของโยคาจาร



จากแผนภูมิจะเห็นว่า อาลยวิชญานจะมีมิติสองด้าน คือ มิติด้านที่เป็นความบริสุทธิ์โดยธรรมชาติและมีตถาคตครรภ์ กับมิติด้านที่ถูกห่อหุ้มด้วยอาสวกิเลส เมื่ออาลยวิชญานแปรสภาพ (วิชญานปริณามะ)ไปเป็นวิญญาณ ๖ เพื่อรับรู้อารมณ์ทางอายตนะ การเปลี่ยนแปลงนี้เป็นไปพร้อมกับการถ่ายทอดคุณสมบัติหรือความโน้มเอียงบางอย่างไปสู่วิญญาณ พร้อมกันนั้นมโนภาพที่สั่งสมไว้ในอาลยวิชญานก็จะปรากฏตัวออกมา (ประติภาส) เป็นอารมณ์ของวิญญาณด้วย กล่าวคือ

---

[๗๘] Thich Naht Hanh, **Transformation at the Base**, pp. 45-46.

แปรสภาพไปเป็นทั้งส่วนที่รับรู้ (ทรรศนภาค) และส่วนที่ถูกรับรู้ (นิมิตตภาค)[๗๙] หลังจากวิญญาณรับรู้อารมณ์แล้วก็จะเปลี่ยนไปเป็นมโนเพื่อเสพหรือปรุงแต่งอารมณ์ที่ได้รับรู้ ช่วงนี้อาสวกิเลสจะถูกกระตุ้นให้ฟุ้งขึ้นมามีอิทธิพลต่อการทำงานของมโน มโนซึ่งถูกครอบงำด้วยกิเลสจึงปรุงแต่งอารมณ์อย่างผิดพลาดแบบมีตัวฉัน-ของฉันขึ้น(ทวิภาวะ) จากนั้นผลกรรมทั้งหมดไม่ว่าจะเป็นกุศลและอกุศลอันเกิดจากการปรุงแต่งของมโนจะถูกผ่องถ่ายไปสะสมไว้ในอาลยวิชญาน ด้วยเหตุนี้อาลยวิชญานจึงเรียกชื่ออีกอย่างหนึ่งว่า "สรฺวพีชก" แปลว่า วิญญาณผู้เก็บพืชะทั้งปวง การทำงานของจิตจะหมุนวนเป็นวัฏจักรอย่างนี้รอบแล้วรอบเล่า

การทำงานแบบวัฏจักรของวิญญาณทั้งสามระดับนี้เป็นไปแบบอิงอาศัยกันตามหลักเหตุปัจจัย จะว่าแตกต่างกันก็ไม่ใช่ จะว่าไม่แตกต่างกันก็ไม่ใช่ ดังอุปมาในลังกาวตารสูตรที่ว่า

> อุปมาเหมือนอณูดินเหนียวกับก้อนดินเหนียว จะว่าแตกต่างกันก็ไม่ใช่ จะว่าไม่แตกต่างกันก็ไม่ใช่ ทองกับทองรูปพรรณก็เป็นเช่นเดียวกันนี้ ดูก่อนมหามติ ถ้าก้อนดินเหนียวแตกต่างจากอณูของมันแล้วไซร้ ก็จะสร้างอะไรขึ้นจากมันไม่ได้ แต่เพราะสร้างอะไรขึ้นจากมันได้ มันจึงไม่ได้แตกต่างกัน แต่ถ้ามันเป็นอย่างเดียวกัน ไม่แตกต่างกัน ก็จะหาความแตกต่างระหว่างก้อนดินเหนียวกับอณูของมันไม่ได้เลย ดูก่อนมหามติ ฉันใดก็ฉันนั้น ถ้าปวัตติวิญญาณ ทั้งหลายแตกต่างจากอาลยวิชญานในธรรมชาติเดิมแล้วไซร้ อาลยวิชญานก็จะเป็นปฐมเหตุของวิญญาณเหล่านั้นไม่ได้ ถ้าเป็นอย่างเดียวกัน ความดับไปแห่งวิญญาณทั้งหลายก็จะเป็นความดับไปแห่งอาลยวิชญานด้วย...[๘๐]

ข้อความที่ยกมาแสดงถึงแนวคิดเรื่องสันตติหรือความสืบเนื่องแห่งเหตุปัจจัยระหว่างอาลยวิชญานกับประพฤติวิชญาน (วิญญาณ ๖ และมนัส) โดยปฏิเสธแนวคิดสุดโต่งสองด้าน คือแนวคิดแบบเอกลักษณะ/เอกัตตภาพ (Identity) หรือแนวคิดที่ว่าสิ่งทั้งหลายมีความเป็นหนึ่งเดียวกันตลอดกาล กับแนวคิดแบบปุถุลักษณะ/นานัตตภาพ (Plurality) หรือแนวคิดที่ว่าสิ่งทั้งปวงดำรงอยู่อย่างหลากหลายและเป็นอิสระต่อกัน แล้วยึดหลักทางสายกลางที่ว่า "จะว่าแตกต่างกันก็ไม่ใช่ จะว่าไม่แตกต่างกันก็ไม่ใช่" (neither different nor not-different) เหมือนเนื้อทองกับทองรูปพรรณ ถ้าสองสิ่งนี้เป็นอย่างเดียวกัน มันก็จะคงตัวอยู่อย่างนั้นตลอดไป ไม่สามารถเปลี่ยนแปลงไปเป็น

---

[๗๙] คำว่า "**ทรรศนภาค**" (perceiving division) และ "**นิมิตตภาค**" (perceived division) ปรากฏในคัมภีร์**วิชญัปติมาตรตาสิทธิศาสตร์** (CH'ENG WEI-SHIH LUN, 成唯識論) แต่งโดยพระธรรมปาละ และแปลเป็นภาษาจีนโดยพระถังซัมจั๋ง ดู Hsuan-tsang, **the Doctrine of Mere-Consciousness**, trans. by Wei Tat (Hong Kong: 1973).

[๘๐] **The Laṅkāvatāra Sūtra**, trans. D.T. Suzuki, pp. 33-34.

ทองรูปพรรณต่างๆ ได้ แต่ถ้ามันเป็นคนละอย่างหรือแตกต่างกัน มันก็จะรวมอยู่ด้วยกันไม่ได้ คือต้องแยกอยู่ของใครของมัน ไม่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กัน อย่างไรก็ตาม ในท่ามกลางกระแสความเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่องของจิตนี้ มีธรรมชาติอย่างหนึ่งที่ไม่สูญหายไปไหน สิ่งนี้คือธรรมชาติเดิมแท้ของจิต ได้แก่ ความเป็นประภัสสรหรือตถาคตครรภ์ เหมือนทองที่ไม่ว่าจะถูกแปรสภาพไปเป็นทองรูปพรรณแบบใดก็ตาม มันก็ยังคงรักษาธาตุทองของมันเอาไว้ได้ แนวคิดนี้ว่าไปแล้วก็ไม่แตกต่างจากแนวคิดสันตติของฝ่ายเถรวาทที่ว่า "จะว่าเป็นคนนั้นก็ไม่ใช่ จะว่าเป็นคนอื่นก็ไม่ใช่" (น จ โส, น จ อญฺโญ) [๙๑]

๓.๓.๒ ธรรมชาติเดิมแท้ของจิต

ก่อนจะเข้าสู่การอภิปรายเรื่องธรรมชาติของจิตในทัศนะของนิกายโยคาจาร ในเบื้องต้นนี้ขอทำความเข้าใจคำศัพท์บางคำที่อาจจะเป็นปัญหาในการอภิปรายต่อไป คือคำว่า "ประภัสสร" ซึ่งคำนี้เรามักนิยมแปลเป็นไทยว่า "ผุดผ่อง" หรือ "ผ่องใส" ส่วนชาวต่างประเทศนิยมแปลคำนี้ว่า สว่างหรือมีรัศมี เช่น "shining" หรือ "very bright" หรือ "luminous" หรือ "radiant"[๙๒] ผู้วิจัยเห็นด้วยว่าการแปลว่ามีแสงสว่างหรือมีรัศมีน่าจะถูกต้องมากกว่า เพราะแม้แต่คำว่า "อาภัสสรพรหม" ซึ่งมาจากรากศัพท์เดียวกัน เราก็ยังแปลว่า พรหมผู้มีรัศมีแผ่ออกมา ดังข้อความที่ว่า "จิตฺตโชตนนฺติ จิตฺตสฺส ปภสฺสรภาวกรณํ"[๙๓] แปลว่า ที่ชื่อว่า การทำจิตให้สว่าง คือการทำจิตให้เป็นประภัสสร และข้อความที่ว่า "ปภสฺสรานีติ ปภาสนสีลานิ ชุติมนฺตานีติ วุตฺตํ โหติ"[๙๔] แปลว่า บทว่า ปภสฺสรานิ คือเปล่งประกายเป็นปกติ กล่าวคือ มีความโชติช่วง หรือถ้าวิเคราะห์แยกศัพท์ตามหลักไวยากรณ์บาลี ก็จะทำให้เห็นรากคำที่บ่งบอกถึงความสว่างได้เช่นกัน เช่น "ปภา สรติ เอตสฺมาติ ปภสฺสโร"[๙๕] แปลว่า สิ่งที่ชื่อว่าประภัสสร เพราะเป็นที่แผ่ออกมาของรัศมี

อีกคำหนึ่งคือคำว่า "ปกติ" ในภาษาบาลี หรือ "ปฺรกฤติ" (ประกฤติ) ในภาษาสันสกฤต ซึ่งเป็นคำที่ฝ่ายเถรวาทและฝ่ายโยคาจารนำมาใช้นิยามความหมายของจิตประภัสสร คำนี้เราใช้ในภาษาไทยจนเคยชิน จนบางครั้งก็คลาดเคลื่อนจากภาษาเดิมไปมาก เช่น ถ้าเราเห็นใครทำตัวเหมือนที่คนอื่นเขาทำ เราก็เรียกว่าเขาเป็นคนปกติ อยู่มาวันหนึ่งเขาทำตัวแหวกแนวจากที่เราเคยเห็น เราก็เรียกว่าเขาเป็นคนผิดปกติ ที่นี้มาดูความหมายในทางศาสนาปรัชญาบ้าง คำว่า "ปกติ"

---

[๙๑] มิลินฺท. ๑/๒/๔๒.

[๙๒] ดู T.W. Rhys Davids and William Stede, **Pali-English Dictionary**, p. 415. และดู Sir Monier Monier-Williams, **Sanskrit-English Dictionary**, p. 684.

[๙๓] ที.ม.ฏีกา (บาลี) ๒/๙๐/๙๒.

[๙๔] ขุ.จู.อ. (บาลี) ๑/๑๓๔/๑๒๗.

[๙๕] พันตรี ป. หลงสมบุญ, **พจนานุกรม มคธ-ไทย** (กรุงเทพมหานคร: อาทรการพิมพ์, ๒๕๔๐), หน้า ๔๔๙.

หรือ "ปฺรกฤติ" แปลตามศัพท์ว่า "การกระทำอันเป็นปฐม" (ปฐมํ กติ ปกติ)[๕๖] หมายถึง รูปแบบธรรมชาติดั้งเดิม (original or natural form) หรือสภาวะตามธรรมชาติ (natural state or condition)[๕๗] ตัวอย่างกรณีพระจูฬปันถก ขณะที่ท่านกำลังนั่งลูบผ้าบริสุทธิ์ไปเรื่อยๆ จนกลายเป็นผ้าสกปรกเศร้าหมอง ท่านก็เรียกผ้านั้นว่า "ปุริมปกตึ วิชหิตฺวา" แปลว่า ละธรรมชาติเดิม ปรัชญาฮินดูสำนักสางขยะที่เชื่อในเรื่องธรรมชาติดั้งเดิมของสรรพสิ่งในจักรวาล ก็ใช้คำว่า "ปฺรกฤติ" เหมือนกัน หมายถึง ธรรมชาติดั้งเดิมฝ่ายวัตถุ (primordial material nature) คู่กับ "ปุรุษ" (บุรุษ) หมายถึง ธรรมชาติดั้งเดิมฝ่ายจิต (primordial spiritual nature)[๕๘] ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค พระพุทธโฆสาจารย์เรียกนักคิดกลุ่มหนึ่งว่า "ปกติวาที"[๕๙] หมายถึงพวกที่เชื่อในเรื่อง "แก่นสารดั้งเดิม" (primordial essence)[๖๐] อย่างไรก็ตาม ในที่นี้ไม่ได้หมายความว่าพระพุทธศาสนาใช้คำว่า "ปกติ" ในความหมายเดียวกับสำนักสางขยะ เพียงแต่ใช้เพื่อสื่อให้เห็นสภาพตามธรรมชาติหรือภาวะดั้งเดิมของจิตเท่านั้น โดยนัยนี้ เมื่อคำว่า "ประภัสสร" ซึ่งแปลว่ามีแสงสว่างหรือมีรัศมี ผสมกับคำว่า "ปกติ" ซึ่งแปลว่า ธรรมชาติเดิม จึงได้ความหมายว่ามีแสงสว่างหรือมีรัศมีโดยธรรมชาติ

นิกายโยคาจารมีทัศนะเกี่ยวกับธรรมชาติเดิมแท้ของจิตว่า จิตมีความบริสุทธิ์และเปล่งประกายโดยธรรมชาติ โดยใช้คำเรียกว่า "ปฺรกฤติปฺรภาสฺวร" แปลว่า ประภัสสรหรือเปล่งประกายโดยธรรมชาติ (luminous by nature) และคำว่า "ปฺรกฤติปริศุทฺธ" แปลว่า บริสุทธิ์โดยธรรมชาติ (pure by nature) [๖๑] ดังข้อความในลังการวตารสูตรที่ว่า [๖๒]

> **ปฺรกฤติปฺรภาสฺวรํ** จิตฺตํ ครฺภํ ตถาคตํ ศุภมฺ/
> อุปาทานํ สตฺวสฺย อนฺตานนฺตวิวรฺชิตมฺ//
> จิตประภัสสรโดยธรรมชาติ เป็นตถาคตครรภ์ มีความงดงาม
> เป็นที่ยึดมั่นของสัตว์ทั้งหลาย ปราศจากเบื้องต้นและเบื้องปลาย

---

[๕๖] เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๐๙.

[๕๗] T.W. Rhys Davids and William Stede, **Pali-English Dictionary**, p. 379.

[๕๘] Sir Monier Monier-Williams, **Sanskrit-English Dictionary**, p. 654.

[๕๙] วิสุทฺธิ. บาลี) ๒/๕๖๗/๑๖๒.

[๖๐] Bhikkhu Ñānamolī, **The Path of Purification** (Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation), p. 587.

[๖๑] Walpola Rahula, **Zen & the Taming of the Bull**, p. 83.

[๖๒] **The Laṅkāvatāra Sūtra**, trans. D.T. Suzuki, pp. 282-283.

ปฺรกฤติปฺรภาสฺวรมฺ จิตฺตมุปเกฺลไศรฺมนาทิภิ/
อาตฺมนา สห สํยุกฺตํ เทเศหิ วทตำ วระ//
จิตประภัสสรโดยธรรมชาติ ถูกอุปกิเลสและมนัสเป็นต้น(ทำให้เศร้าหมอง)
ประกอบด้วยตัวตน ขอพระองค์ผู้เลิศด้วยวาทะได้โปรดแสดง

ปฺรกฤติปฺรภาสฺวรํ จิตฺตํ มนาทฺยสฺตสฺย ไว ประ/
ไตราจิตานิ กรฺมาณิ ยตะ กลิศฺยนฺติ ตาวุเภา//
จิตประภัสสรโดยธรรมชาติ แต่มนัสเป็นต้นเป็นอย่างอื่นจากจิตนั้น
กรรมทั้งหลายถูกมนัสเป็นต้นสั่งสมไว้
ดังนั้น ทั้งสองอย่างนั้นจึงเศร้าหมอง

จากข้อความที่ยกมาจะเห็นว่า นิกายโยคาจารมองว่าจิตมีความเปล่งประกาย มีหน่ออ่อนแห่งความเป็นตถาคต และมีความงดงามโดยธรรมชาติ แต่กลับกลายไปเป็นจิตเศร้าหมองเพราะมนัสคิดปรุงแต่งสร้างกรรมอันวิจิตรพิสดารต่างๆ ภายใต้การครอบงำของอุปกิเลส จากนั้นผลแห่งกรรมอันวิจิตรก็ถูกเก็บสะสมไว้ในจิต(อาลยวิชญาน)

นอกจากนั้น นิกายโยคาจารยังมีมองอีกว่า จิตประภัสสรเป็นจิตกลางๆ หรืออัพยากฤต [๖๓] ดังข้อความในคัมภีร์*ปัญจวิมสติสาหัสริกา*ที่ว่า

ปฺรกฤติศฺ จิตฺตสฺย ปฺรภาสฺวรา ศาริปุตฺร อาห กา ปุนรฺ อายุษฺมนฺ สุภูเต จิตฺตสฺย ปฺรภาสฺวรตา สุภูติราห ยทฺ อายุษฺมนฺ ศาริปุตฺร จิตฺตํ น รคาเคณ สํยุกฺตํ น วิสํยุคฺตํ น เทฺวเษณ...น โมเหณ...อิยมฺ ศาริปุตฺร จิตฺตสฺย ปฺรภาสฺวรตา.[๖๔]

พระสารีบุตรกล่าวว่า “อะไรคือจิตประภัสสรโดยธรรมชาติ” พระสุภูติตอบว่า ท่านพระสารีบุตร จิต (ประภัสสร) ประกอบด้วยราคะก็ไม่ใช่ ไม่ประกอบด้วยราคะก็ไม่ใช่ ประกอบด้วยโทสะก็ไม่ใช่ ไม่ประกอบด้วยโทสะก็ไม่ใช่ ประกอบด้วยโมหะก็ไม่ใช่ ไม่ประกอบด้วยโมหะก็ไม่ใช่... ท่านพระสารีบุตร นี้คือความประภัสสรแห่งจิต

ในทัศนะของพระสุภูติ จิตประภัสสรเป็นแหล่งสั่งสมพืชะต่างๆ ทั้งที่เป็นกุศลและอกุศล จนเราไม่สามารถชี้ขาดลงไปได้ว่าประกอบด้วยราคะ โทสะ โมหะ หรือไม่ได้ประกอบด้วย

---

[๖๓] Lambert Schmithausen, **Ālayavijñāna** (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987), p. 31.

[๖๔] **ปัญจวิมสติสาหัสริกา** อ้างใน In Charles Harris, **The Continuity of Mādhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism**, p. 155.

ราคะ โทสะ โมหะ บอกได้เพียงว่าเป็นกลางๆ หรือเป็นอัพยากฤต พึงสังเกตว่า ท่านสุภูติมองความเป็นอัพยากฤตโดยเพ่งไปที่พีชะที่ประกอบ(สํยุกฺตํ)อยู่ในจิต ไม่ได้เพ่งไปที่ธรรมชาติของจิต เพราะธรรมชาติของจิตนั้นสามารถชี้ชัดได้อยู่แล้วว่าเป็นประภัสสร

พระพุทธศาสนาในประเทศจีน โดยเฉพาะนิกายเซน ที่ถือว่าสรรพสัตว์มีธาตุแห่งพุทธะหรือธาตุรู้อยู่ภายในจิตเหมือนกันหมด พระอรหันต์กับปุถุชนไม่มีความแตกต่างกันเลยในแง่ของธาตุแห่งพุทธะ ที่ต่างกันคือพระอรหันต์สามารถขจัดกิเลสที่ห่อหุ้มธาตุแห่งพุทธะออกไปได้ ส่วนปุถุชนยังไม่สามารถขจัดออกไปได้ อุปมาเหมือนคนสองคนมีกระจกคนละบาน กระจกของคนหนึ่งใสสะอาดสามารถสะท้อนภาพได้อย่างชัดเจน เพราะได้รับการเช็ดถูอยู่ทุกวัน ส่วนกระจกของอีกคนเต็มไปด้วยคราบฝุ่นธุลีจนไม่สามารถสะท้อนภาพอะไรได้ เพราะไม่ได้รับการเช็ดถูเลย เนื้อแท้ของกระจกที่คนทั้งสองมีไม่ได้แตกต่างกันเลย ที่ต่างกันคือบานหนึ่งใส อีกบานหนึ่งสกปรก ดังคำกล่าวของท่านเฉินซิ่ว (Shen hsui) ที่ว่า

> กายของเราคือต้นโพธิ์ ใจของเราก็คือกระจกเงาอันใส
> เราเช็ดมันโดยระมัดระวังทุกๆ ชั่วโมง และไม่ยอมให้ฝุ่นละอองจับ[๖๕]
>
> แก้วมณีแม้จะมีความใสโดยธรรมชาติ หากปราศจากคนเช็ดถูก็ใสไม่ได้
> เช่นเดียวกัน สัตว์ทั้งหลายจะเห็นความเป็นพุทธะภายในตนไม่ได้
> ถ้าไม่ได้พระพุทธเจ้า พระโพธิสัตว์ หรือกัลยาณมิตร ช่วยปลุกเร้าโพธิจิตให้[๖๖]

การใช้ "กระจก กับ ฝุ่นธุลี" มาเปรียบเทียบธาตุแห่งพุทธะภายในกับกิเลสที่เข้ามาห่อหุ้มของท่านเฉินซิ่วตรงนี้ ดูไปแล้วก็แทบจะไม่มีอะไรแตกต่างจากแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นที่ว่าด้วย "จิตประภัสสร กับ กิเลสที่จรมา" กล่าวคือ พระพุทธศาสนายุคต้นแม้จะไม่ได้พูดถึงขนาดว่าสรรพสัตว์มีธาตุแห่งพุทธะอยู่ภายใน แต่แนวคิดทั้งสองนี้เหมือนกันในแง่ที่แยกให้เห็นความแตกต่างระหว่างเนื้อแท้ของจิตอันบริสุทธิ์กับกิเลสในฐานะเป็นสิ่งแปลกปลอม[๖๗] ความจริงแล้วรูปแบบการอุปมาของท่านเฉินซิ่วนี้ ก็คล้ายกับอุปมาที่พระพุทธเจ้าทรงใช้มาแล้ว ดังพุทธพจน์ต่อไปนี้

---

[๖๕] เว่ยหล่าง, **สูตรของเว่ยหล่าง**, แปลโดย พุทธทาสภิกขุ (กรุงเทพมหานคร: ร.พ. แสวงสุทธิการพิมพ์, ๒๕๓๐), หน้า ๑๔-๑๕.

[๖๖] Paul Demieville, "Mirror of the Mind", edited by Peter N. Gregory, **Sudden and Gradual** (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited), pp. 13-15.

[๖๗] ดูคำอธิบายเพิ่มเติมใน สมภาร พรมทา, **พุทธศาสนานิกายเซน**: **การศึกษาเชิงวิเคราะห์** (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๑), หน้า ๓๑-๓๒.

ผู้มีปัญญา พึงกำจัดมลทินของตน
ทีละน้อย ทุกขณะ โดยลำดับ
เหมือนช่างทองกำจัดสนิมทอง ฉะนั้น[๙๘]

นกที่เปื้อนฝุ่น ย่อมสลัดละอองธุลีที่แปดเปื้อนให้ตกไป ฉันใด
ภิกษุผู้มีความเพียร มีสติ ย่อมสลัดละอองธุลีคือกิเลส
ที่แปดเปื้อนให้ตกไป ฉันนั้น[๙๙]

จากข้อความที่ยกมาจะเห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงมองกิจกรรมการกำจัดกิเลสเหมือนการกำจัดสนิมของช่างทองและการสลัดฝุ่นของนก (ในครั้งพุทธกาลไม่ปรากฏว่ามีการใช้กระจกมาเป็นอุปมาเหมือนที่นิยมในประเทศจีน อาจเป็นไปได้ว่าในยุคนั้นยังผลิตกระจกไม่ได้) ช่างทองหวังว่าจะสามารถกำจัดสนิมออกไปจากทองได้ เพราะเขาเชื่อว่าเนื้อแท้ของทองกับสนิมไม่ใช่สิ่งเดียวกัน นกที่เปื้อนฝุ่นหวังว่าจะสามารถสลัดฝุ่นออกไปจากตัวมันได้ เพราะมันเชื่อว่าเนื้อแท้ของตัวมันกับฝุ่นไม่ใช่สิ่งเดียวกัน เช่นเดียวกันนักปฏิบัติธรรมหวังว่าจะสามารถกำจัดกิเลสออกไปจากจิตได้ เพราะเขาเชื่อว่าเนื้อแท้ของจิตอันบริสุทธิ์กับกิเลสที่จรเข้ามาไม่ใช่สิ่งเดียวกัน ถ้าหากช่างทอง นก และนักปฏิบัติธรรม ไม่มีความเชื่ออย่างนี้ แน่นอนว่ากิจกรรมการกำจัดสิ่งสกปรกคงจะไม่เกิดขึ้น

๓.๓.๓ การทำงานของจิตสามระดับ

ดังได้อภิปรายมาแล้วว่าแนวคิดจิตตมาตรมีจุดเน้นอยู่ที่การอธิบายโลกแห่งการรับรู้อย่างผิดพลาดของมนุษย์ ซึ่งเกิดจากการทำงานของจิตระดับวิญญาณและมนัสเป็นหลัก แต่โดยข้อเท็จจริงแล้วจิตทั้งสามระดับทำงานเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันแบบเหตุปัจจัย ไม่ว่าเราจะหยิบยกเอาจิตระดับใดขึ้นมาเป็นตัวตั้งสำหรับพิจารณา ก็ล้วนสามารถโยงไปหาจิตระดับอื่นๆ ได้หมด โดยนัยนี้จึงกล่าวได้ว่าจิตตมาตรก็คือแนวคิดสำหรับอธิบายการทำงานของจิตสามระดับทั้งโดยตรงและโดยอ้อมนั่นเอง ข้อความต่อไปนี้น่าจะช่วยอธิบายเรื่องนี้ได้ดี

จิตเริงระบำเหมือนนักฟ้อน มนัสเหมือนผู้กำกับการแสดง
วิญญาณ ๖ เหมือนผู้ชมการแสดงบนเวที [๑๐๐]

---

[๙๘] ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๒๓๙/๑๐๖.

[๙๙] สํ.ส. (ไทย) ๑๕/๒๒๑/๓๒๓.

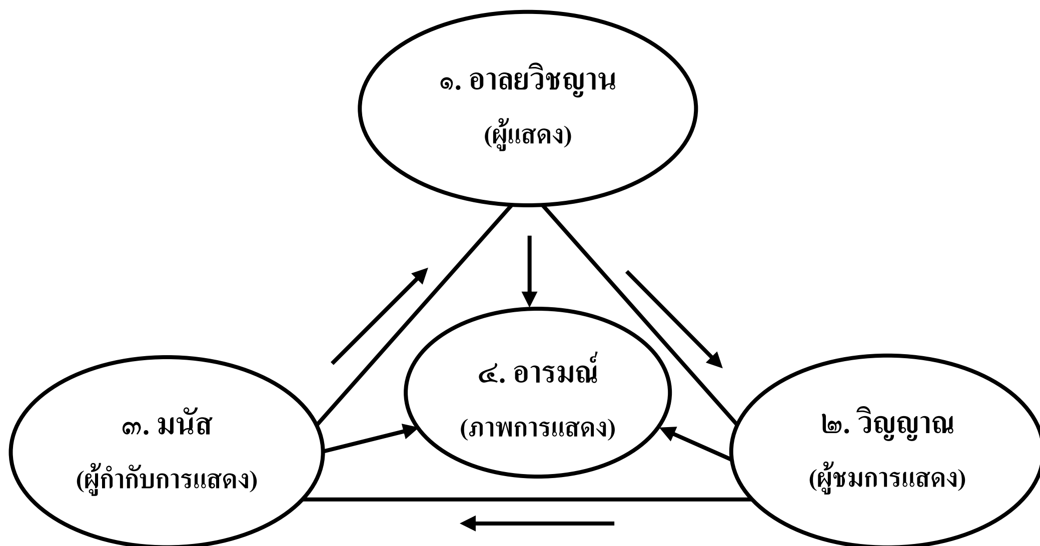
[๑๐๐] **The Laṅkāvatāra Sūtra**, trans. by D.T. Suzuki, p. 193.

คลื่นจำนวนมากเคลื่อนไปในมหาสมุทรฉันใด
อาลยวิชญานก็เคลื่อนไหวให้เกิดวิญญาณต่างๆ ฉันนั้น[๑๐๑]

คลื่นที่ก่อตัวขึ้นในมหาสมุทร ภาพที่เห็นในกระจก
ในความฝัน ฉันใด จิตในเนื้อนาของมันเองก็ฉันนั้น[๑๐๒]

สิ่งที่สร้างขึ้นจากมายากลเป็นเหมือนตัวช้างที่ปรากฏด้วยอำนาจมนตรา
ช้างนั้นเป็นเพียงอาการปรากฏเท่านั้น ไม่มีอยู่โดยประการทั้งปวง[๑๐๓]

จากข้อความที่ยกมาขอแยกอธิบายเป็น ๔ ส่วน ดังนี้ (๑) *ผู้แสดง* ได้แก่นักฟ้อนรำมหาสมุทร นักมายากล เป็นต้น เปรียบเหมือนอาลยวิชญาน (๒) *ภาพการแสดง* ได้แก่ภาพการฟ้อนรำ ภาพคลื่นน้ำในมหาสมุทร ภาพช้างมายากล ภาพเงาในกระจก เป็นต้น เปรียบเหมือนอารมณ์ที่รับรู้ทางอายตนะ (๓) *ผู้ชมการแสดง* ได้แก่ผู้ชมการฟ้อนรำบนเวที ผู้ชมการแสดงมายากล ผู้ดูภาพเงาในกระจก เป็นต้น เปรียบเหมือนวิญญาณ ๖ และ (๔) *ผู้กำกับการแสดง* ได้แก่ผู้กำกับการแสดงให้เป็นไปตามความต้องการของตน เปรียบเหมือนมนัส ทั้งหมดนี้คือองค์ประกอบต่างๆ ที่มีอยู่ในเหตุการณ์เดียวกัน ขออธิบายด้วยภาพแผนภูมิต่อไปนี้



---

[๑๐๑] Ibid., p. 42.

[๑๐๒] Ibid., p. 43.

[๑๐๓] **ตริสวภาวนิรเทศ** อ้างใน Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, p. 112.
มายากฺฤตํ มนฺตฺรวศาตฺ ขฺยาติ หสฺตฺยาตฺมนา ยถา/
อาการมาตฺรํ ตตฺราสฺติ หสฺตี นาสฺติ ตุ สรฺวถา//

ภาพแผนภูมินี้ประกอบด้วยองค์ประกอบ ๔ ส่วน คือ (๑) อาลยวิชญานในฐานะผู้แสดงหรือผู้สร้างภาพปรากฏการณ์ (๒) วิญญาณในฐานะผู้ชมการแสดง (๓) มนัสในฐานะผู้กำกับการแสดง และ (๔) อารมณ์ในฐานะภาพการแสดงหรือภาพปรากฏการณ์ จะเห็นว่า ไม่ว่าเราจะยกเอาส่วนใดในภาพแผนภูมินี้ขึ้นมาเป็นตัวตั้ง ก็สามารถอธิบายได้ด้วยแนวคิดจิตตมาตรได้ทั้งสิ้น ขอแยกอธิบายแต่ละส่วนดังนี้

(๑) **จิตตมาตรอธิบายบนฐานอาลยวิชญาน:** จากภาพแผนภูมิข้างบนจะเห็นว่า วงกลมของอาลยวิชญานมีลูกศรชี้ไปหาวิญญาณด้วย ชี้ไปหาอารมณ์ด้วย นั่นหมายความว่า อาลยวิชญานได้แปรสภาพ (วิชญานปริณามะ) หรือขึ้นสู่วิถีเพื่อรับรู้อารมณ์ทางอายตนะ ขณะเดียวกันมันได้ทำให้พีชะต่างๆ ปรากฏตัวออกมา (ประติภาส/manifestation) เป็นอารมณ์ของวิญญาณด้วย เปรียบเหมือนนักมายากลออกมาจากหลังฉากปรากฏตัวที่หน้าเวที ซึ่งการปรากฏตัวของเขานั้นมาพร้อมด้วยอุปกรณ์แสดงมายากล การรับรู้อารมณ์ของวิญญาณก็คือการรับรู้ภาพมายาที่เกิดจากการแสดงของอาลยวิชญานนั่นเอง เปรียบเหมือนประชาชนได้ชมภาพมายากลที่เกิดจากการแสดงของนักมายากล ดังนั้น จิตตมาตรในที่นี้ก็คือการบอกว่าอาลยวิชญานเท่านั้นเป็นผู้สร้างภาพมายาแห่งการรับรู้ทางอายตนะ

(๒) **จิตตมาตรอธิบายบนฐานวิญญาณ:** จากภาพแผนภูมิจะเห็นว่า วงกลมวิญญาณมีลูกศรชี้ออกไปหาอารมณ์ด้วย ชี้ไปหามนัสด้วย นอกจากนั้น ยังมีลูกศรจากอาลยวิชญานชี้เข้ามาหาวิญญาณด้วย หมายความว่า วิญญาณได้รับรู้อารมณ์ที่เกิดจากสร้างของอาลยวิชญาน และตัวของวิญญาณก็แปรสภาพมาจากอาลยวิชญาน เมื่อวิญญาณรับรู้อารมณ์แล้วก็ส่งข้อมูลนั้นไปให้มนัสรับช่วงต่อ อย่างไรก็ตาม เนื่องจากวิญญาณเป็นผลแห่งกรรมในอดีต(วิปากวิญญาณ) การปรากฏตัวของวิญญาณจึงแฝงไว้ด้วยคุณสมบัติหรือความโน้มเอียงอันเป็นผลแห่งกรรมในอดีต เมื่อวิญญาณรับรู้อารมณ์ทางอายตนะ จึงเป็นการรับรู้ที่แฝงไว้ด้วยความโน้มเอียงบางอย่าง นอกจากนั้น อารมณ์ที่วิญญาณรับรู้ก็เป็นเพียงภาพที่ปรากฏออกมาจากอาลยวิชญาน ดังนั้น จิตตมาตรในที่นี้ก็คือการบอกว่าการรับรู้อารมณ์ของวิญญาณ ๖ เป็นเพียงการรับรู้มายาภาพที่เกิดจากการสร้างของจิตเท่านั้น

(๓) **จิตตมาตรอธิบายบนฐานมนัส:** จากภาพแผนภูมิจะเห็นว่า วงกลมของมนัสมีลูกศรชี้ไปหาอารมณ์ด้วย ชี้ไปหาอาลยวิชญานด้วย นอกจากนั้น ยังมีลูกศรจากวิญญาณชี้เข้ามาหามนัสด้วย นั่นหมายความว่า มนัสได้รับข้อมูลมายาภาพที่ส่งต่อมาจากวิญญาณ หลังจากรับข้อมูลมาแล้วมนัสก็ทำการคิดปรุงแต่งข้อมูลนั้นภายใต้อิทธิพลของอุปกิเลสฟุ้งขึ้นมาจากอาลยวิชญาน เนื่องจากข้อมูลที่มนัสรับมาจากวิญญาณเป็นข้อมูลที่ผิดพลาด ประกอบกับมนัสกับถูกครอบงำด้วยอุปกิเลสจึงนำไปสู่การสร้างความผิดพลาดทับถมทวีคูณยิ่งขึ้นไปอีก และการปรุงแต่งของมนัสนั้นมักจะออกมาในรูปของการแบ่งแยกเป็นตัวฉัน-ของฉัน แล้วตามมาด้วยความยึดมั่นถือมั่นเป็นตัวตนของ

ตน ผลแห่งการคิดปรุงแต่งของมนัสในที่สุดก็ถูกผ่องถ่ายไปเก็บไว้เป็นพืชะในอาลยวิชญานต่อไป ดังนั้น จิตตมาตรในที่นี้ก็คือการบอกว่า โลกที่ถูกมนัสคิดปรุงแต่งขึ้นเป็นเพียงการสร้างภาพมายาทับซ้อนภาพมายาเท่านั้น

(๔) **จิตตมาตรอธิบายบนฐานอารมณ์:** จากภาพแผนภูมิจะเห็นว่า วงกลมอารมณ์มีลูกศรชี้เข้ามาหาจากสามด้าน คือ ชี้มาจากอาลยวิชญาน ชี้มาจากวิญญาณ และชี้มาจากมนัส หมายความว่าอารมณ์หรือโลกแห่งการรับรู้ปรากฏตัวออกมาจากอาลยวิชญาน อารมณ์นี้เป็นข้อมูลการรับรู้ของวิญญาณโดยตรง และเป็นข้อมูลแห่งการคิดปรุงแต่งของมนัสโดยอ้อม หลังจากอารมณ์ผ่านการคิดปรุงแต่งของมนัสแล้ว ก็จะถูกนำไปเก็บสั่งสมไว้ในอาลยวิชญานเหมือนเดิม แต่มีความวิจิตรซับซ้อนมากกว่าเดิม โดยนัยนี้ จิตตมาตรในที่นี้ก็คือการบอกว่า อารมณ์เป็นเพียงสิ่งที่จิตสร้างขึ้น เป็นเพียงสิ่งที่จิตรับรู้ และเป็นเพียงสิ่งที่จิตคิดปรุงแต่งขึ้น ไม่มีอะไรมากไปกว่านั้น

๓.๔ จิตตมาตรกับแนวคิดไตรสวภาวะ

แนวคิดอีกอย่างหนึ่งที่ถือว่าเป็นหัวใจสำคัญของนิกายโยคาจาร คือ *ไตรสวภาวะ* หรือ *ไตรลักษณะ* หมายถึงแนวคิดที่ว่าด้วยธรรมชาติหรือความจริง ๓ อย่างที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับชีวิตมนุษย์ คือ ความจริงที่เราคิดว่ามันเป็น ความจริงตามที่มันเป็น และความจริงที่เรารู้ตามที่มันเป็น ความจริงอย่างแรกเรียกว่า “ปริกัลปิตะ” (the imagined) หมายถึงสภาวะที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นมาอย่างผิดพลาด เช่น ความเป็นคู่ระหว่างตัวฉัน-ของมัน เป็นต้น เหมือนภาพมายาในความฝันหรือภาพมายากล ความจริงอย่างที่สองเรียกว่า “ปรตันตระ” (the dependent) หมายถึงสภาวะที่อิงอาศัยกันหรือความเป็นไปตามเหตุปัจจัยของจิตที่อยู่เบื้องหลังการเกิดปริกัลปิตะ เหมือนกลวิธีการแสดงมายากลของนักมายากลที่ต้องอาศัยเหตุปัจจัยต่างๆ เช่น ทักษะการแสดง ฉาก แสงสีเสียง และอุปกรณ์ต่างๆ และความจริงอย่างที่สามเรียกว่า “ปรินิษปันนะ” (the accomplished) หมายถึงสภาวะที่เข้าถึงความสมบูรณ์ หรือความจริงที่บุคคลรู้เห็นตามที่มันเป็น เหมือนความจริงเบื้องหลังภาพมายากลที่บุคคลได้รู้เห็นทั้งหมด จนภาพมายากลนั้นไม่สามารถลวงเขาได้อีกต่อไป

อย่างไรก็ตาม ดี.ที. ซูสุกิ มองว่า คำว่า “สวภาวะ” (สภาวะ) แม้จะแปลว่าความจริงหรือธรรมชาติในตัวของมันเอง (self-nature) แต่ในกรณีของไตรสวภาวะไม่ใช่แนวคิดที่ต้องการอธิบายความจริงสามแบบ หากแต่เป็นแนวคิดทางญาณวิทยาที่ว่าด้วยความรู้ของมนุษย์สามแบบมากกว่า กล่าวคือ *ปริกัลปิตะ* หมายถึงความรู้ที่เกิดจากการคิดปรุงแต่งอย่างผิดพลาด *ปรตันตระ* หมายถึงความรู้ตามแนวเหตุผล ได้แก่ ความรู้ที่ตั้งอยู่บนฐานข้อเท็จจริง (fact) แต่ยังเข้าไม่ถึงความจริงตามธรรมชาติ หรืออย่างที่เรียกในปัจจุบันว่าความรู้สัมพัทธ์ (relative knowledge) และ*ปรินิษปันนะ* หมายถึงความรู้สมบูรณ์แบบ ความรู้ที่ตรงตามความเป็นจริง ความรู้สามแบบนี้อุปมาเหมือนเชือกกับงู ความรู้แบบแรกเหมือนคนที่เดินเหยียบอะไรบางอย่างในที่มืดแล้วคิดว่าเป็นงู ความรู้แบบที่

สองเหมือนการก้มลงไปมองดูสิ่งที่เหยียบใกล้ๆ แล้วรู้ว่าเป็นเชือก และความรู้อย่างที่สามเหมือนการรู้เชือกนั้นตามความเป็นจริงของมัน

ผู้วิจัยมองว่า ไตรสวภาวะไม่น่าจะเป็นแนวคิดทางญาณวิทยาที่ว่าด้วยความรู้สามแบบหรือสามระดับอย่างที่ซูสุกิตีความ แน่นอนว่าไตรสวภาวะเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับความรู้ของมนุษย์ แต่ไม่ใช่ความรู้สามแบบหรือสามระดับ การที่นิกายโยคาจารใช้คำว่า "สวภาวะ" หรือ "ลักษณะ" บ่งบอกถึงจุดเน้นที่ต้องการนำเสนอความจริง ซึ่งคำทั้งสองนี้มีใช้อย่างแพร่หลายทั้งในฝ่ายเถรวาทและมหายาน ส่วนใหญ่แล้วจะใช้เพื่อบ่งบอกความจริง เช่นคำว่า *ไตรลักษณ์* หมายถึงลักษณะหรือความจริงสามอย่าง คือ อนิจจตา ทุกขตา และอนัตตตา หรือคำว่า *วิเสสลักษณะ* หมายถึงลักษณะพิเศษเฉพาะตนที่ทำให้สิ่งหนึ่งแตกต่างจากสิ่งหนึ่ง หรือคำว่า *สภาวธรรม* หมายถึงธรรมที่เป็นจริง โดยนัยนี้ ผู้วิจัยจึงมองว่า ไตรสวภาวะ น่าจะเป็นแนวคิดที่เสนอธรรมชาติหรือธาตุแท้ของสิ่งที่มนุษย์รับรู้มากกว่าตัวความรู้ เหมือนภาพมายากล กับ การรับรู้ภาพมายากล สิ่งที่นิกายโยคาจารต้องการนำเสนอคือการชี้ให้เห็นว่าธรรมชาติหรือธาตุแท้ของภาพมายากลเป็นอย่างไร มากกว่าที่จะบอกว่าความรู้ในภาพมายากลเป็นอย่างไร

แนวคิดไตรสวภาวะของนิกายโยคาจารปรากฏหลายแห่งทั้งในคัมภีร์ชั้นต้นและชั้นรอง คัมภีร์ชั้นต้น เช่น สัมธินิรโมจนสูตร ลังกาวตารสูตร คัมภีร์ชั้นรอง เช่น ตริสวภาวนิรเทศ ซึ่งเป็นคัมภีร์ที่ท่านวสุพันธุแต่งขึ้นเพื่ออธิบายเรื่องไตรสวภาวะโดยตรง ดังตัวอย่างข้อความต่อไปนี้

ยตฺ ขฺยาติ ปรตนฺโตฺร'เสา ยถา ขฺยาติ ส กลฺปิตะ/
ปฺรตฺยยาธีนวฺฤตฺติตฺวาตฺ กลฺปนามาตฺรภาวตะ//
ตสฺย ขฺยตุรฺ ยถาขฺยานํ ยา สทาวิทฺยนตา/
เชฺญยะ ส ปรินิษฺปนฺนะ สฺวภาโว'นนฺยถาตฺวตะ//[๑๐๔]

สิ่งที่ปรากฏขึ้นคือปรตันตระ เพราะเป็นไปตามเหตุปัจจัย
รูปที่อาศัยปรตันตระปรากฏขึ้น คือ กัลปิตะ
เพราะเป็นเพียงการคิดปรุงแต่งเท่านั้น
ความไม่มีอย่างถาวรของรูปตามที่ปรากฏเพราะอาศัยปรตันตระนั้น
สภาวะนั้นพึงทราบว่าเป็นปรินิษปันนะ เพราะความไม่เป็นอย่างอื่น

---

[๑๐๔] **ตริสวภาวนิรเทศ** อ้างใน Thomas E. Wood, **Mind Only**, p. 32.

ข้อความที่ยกมาแยกอธิบายได้ดังนี้

(๑) **กัลปิตะ**: "*รูปที่อาศัยปรตันตระปรากฏขึ้น คือ กัลปิตะ เพราะเป็นเพียงการคิดปรุงแต่งเท่านั้น*" หมายความว่า กัลปิตะก็คือรูปหรือภาพมายาที่ปรากฏขึ้นจากการสร้างของปรตันตระ ตัวกัลปิตะเองไม่มีอยู่จริง เพราะเป็นสิ่งที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นมาล้วนๆ แต่เบื้องหลังการเกิดขึ้นของมันมีความจริงรองรับอยู่ ความจริงที่ว่านี้ก็คือปรตันตระนั่นเอง เหมือนภาพมายากลไม่มีอยู่จริง แต่เบื้องหลังการเกิดของมันก็คือกลวิธีการแสดงของนักมายากล

(๒) **ปรตันตระ**: "*สิ่งที่ปรากฏขึ้นคือปรตันตระ เพราะเป็นไปตามเหตุปัจจัย*" หมายความว่า ปรตันตระ คือสภาวะที่เป็นไปตามเหตุปัจจัย กล่าวคือกระบวนการคิดปรุงแต่งของจิตที่ถูกครอบงำด้วยกิเลส ถ้าอธิบายในกรอบโครงสร้าง-หน้าที่ของจิตสามระดับที่ได้อภิปรายมาแล้ว ปรตันตระก็คือการทำงานของมนัสภายใต้อิทธิพลของอุปกิเลสนั่นเอง

(๓) **ปรินิษปันนะ**: "*ความไม่มีอย่างถาวรของรูปที่ปรากฏขึ้นเพราะอาศัยปรตันตระนั้นพึงทราบว่าเป็นปรินิษปันนะ เพราะความไม่เป็นอย่างอื่น*" หมายความว่า ปรินิษปันนะก็คือความสูญสลายไปตลอดกาลของมายาภาพที่เกิดจากสร้างของปรตันตระ ถามว่าเพราะเหตุไรมายาภาพจึงสูญสลายไป ตอบว่าเพราะปรตันตระหยุดสร้างมัน เหตุที่หยุดสร้างก็เพราะไม่มีเหตุปัจจัยที่ให้มันสร้างอีก กล่าวคือเมื่อบุคคลบรรลุถึงปรินิษปันนะ ก็หมายความว่าเขาได้รู้เห็นโลกตามความเป็นจริงและละกิเลสได้ทั้งหมด เมื่อไม่มีกิเลสก็ไม่มีเหตุที่จะให้ปรตันตระสร้างมายาภาพอีกต่อไป

ความจริงแล้วแกนกลางของแนวคิดไตรสวภาวะก็คือปรตันตระหรือความเป็นไปตามเหตุปัจจัย ส่วนปริกัลปิตะและปรินิษปันนะเป็นเพียงมิติสองด้านของปรตันตระเท่านั้นเอง กล่าวคือ ปริกัลปิตะ คือ มิติด้านมายาภาพของปรตันตระ ส่วนปรินิษปันนะ คือมิติด้านปัญญาของปรตันตระ ซึ่งมิติสองด้านนี้บางครั้งเรียกว่าสังสารวัฏ กับ นิพพาน ดังข้อความต่อไปนี้

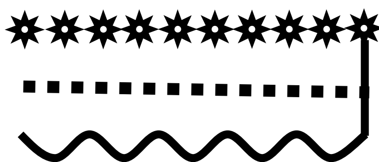
สังสาระหมายถึงปรตันตระด้านความเศร้าหมอง
นิพพานหมายถึงปรตันตระด้านความบริสุทธิ์ [๑๐๕]

จะเห็นว่า สังสารวัฏ(ปริกัลปิตะ) คือการทำงานของปรตันตระด้านที่เศร้าหมองหรือด้านกิเลส ซึ่งก็คือมนัสที่ถูกครอบงำด้วยอุปกิเลสดังที่กล่าวมาแล้วนั่นเอง ส่วนนิพพาน(ปรินิษปันนะ) คือการทำงานของปรตันตระด้านบริสุทธิ์หรือด้านปัญญา ดังภาพแผนภูมิต่อไปนี้

---

[๑๐๕] **มหายานสัมครหะ** อ้างใน Ian Charles Harris, **The Continuity of Mādhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism**, p. 127.

แผนภูมิแสดงมิติสองด้านของปรตันตระ



สมมติให้ภาพแผนภูมินี้เป็นตัวแทนของไตรสวภาวะ เส้นจุดไข่ปลาตรงกลางหมายถึงกระแสความต่อเนื่องแห่งเหตุปัจจัยของปรตันตระ เส้นรอยหยักข้างล่างหมายถึงมิติด้านสังสารวัฏหรือด้านมายาของปรตันตระ เส้นดวงอาทิตย์ข้างบนหมายถึงมิติด้านนิพพานหรือด้านปัญญาของปรตันตระ และเส้นแนวตั้งที่เชื่อมเส้นทั้งสามเข้าด้วยกันหมายถึงจุดหักเลี้ยวหรือจุดพลิกผัน (turning point) ของปรตันตระ ถ้าปรตันตระเลี้ยวลงข้างล่างชีวิตก็จะดำเนินไปในเส้นทางสังสารวัฏหรือปริกัลปิตะ แต่ถ้าปรตันตระเลี้ยวขึ้นข้างบนชีวิตก็จะดำเนินไปในเส้นทางนิพพานหรือปรินิษปันนะ

ความจริงแล้วไตรสวภาวะก็คือรูปแบบการแสดงปฏิจจสมุปบาทโดยย่อนั่นเอง เพราะปฏิจจสมุปบาทก็เป็นแนวคิดที่ว่าด้วยความเป็นไปตามเหตุปัจจัยสองกระแสเหมือนกัน คือกระแสสังสารวัฏหรือกระแสเกิดทุกข์ เรียกว่า “สมุทยวาร” และกระแสนิพพานหรือกระแสดับทุกข์ เรียกว่า “นิโรธวาร” ในสองกระแสนี้ถือว่าจิตเป็นแกนกลางหรือมีบทบาทสำคัญที่สุด เทียบได้กับหลักปรตันตระ ถ้าจิตทำงานบนฐานของอวิชชา ตัณหา อุปาทาน วิถีชีวิตก็ดำเนินไปบนเส้นทางแห่งสังสารวัฏ โดยชีวิตที่เดินบนเส้นทางสายนี้จะเต็มไปด้วยการคิดปรุงแต่งสร้างภาพมายาต่างๆ (สังขาร) แล้วตามมาด้วยความยึดมั่นถือมั่นในภาพมายานั้นแบบมีตัวฉัน-ของฉัน (อหังการ-มมังการ) ซึ่งก็ถือว่าสอดคล้องกับหลักปริกัลปิตะ แต่ถ้าจิตทำงานบนฐานของวิชชาหรือปัญญา วิถีชีวิตก็จะดำเนินไปในเส้นทางแห่งความดับทุกข์หรือนิพพาน โดยชีวิตที่เดินบนเส้นทางสายนี้จะรู้เห็นโลกตามความเป็นจริง ไม่มีการสร้างภาพมายาขึ้นมาทับซ้อนโลกแห่งความจริง ซึ่งก็ถือว่าสอดคล้องกับหลักปรินิษปันนะ

แนวคิดอย่างหนึ่งที่นิกายโยคาจารมักจะนำเสนอควบคู่กับไตรสวภาวะคือเรื่องศูนยตา ซึ่งมักจะถูกนำไปสนับสนุนการตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาอยู่บ่อยๆ ดังที่ได้อภิปรายมาแล้วในบทที่ ๒ ได้แก่ข้อความต่อไปนี้

อภูตปริกลฺโป’สฺติ ทฺวยํ ตตฺร น วิทฺยเต/
ศูนฺยตา วิทฺยเต ตฺวตฺร ตสฺยามปิ ส วิทฺยเต//[๑๐๖]

---

[๑๐๖] **มัธยานตวิภาคการิกา** อ้างใน Thomas E. Wood, **Mind Only,** p. 10.

การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริงมีอยู่
ความเป็นคู่หามีในการคิดปรุงแต่งนั้นไม่
ศูนยตามีอยู่ในการคิดปรุงแต่งนั้น
แม้ในการคิดปรุงแต่งนั้นก็มีศูนยตาอยู่

คำว่า "อภูตปริกลฺโป" ในที่นี้ เชอร์บัตสกี และมูรติ ตีความว่า หมายถึงสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) หรือจิตบริสุทธิ์ (Pure Spirit) ผู้สร้างโลกแห่งปรากฏการณ์ ผู้วิจัยมองว่าทัศนะของนักวิชาการสองท่านนี้ไม่น่าจะถูกต้อง ความจริงแล้วคำว่า "อภูตปริกลฺโป" ในข้อความข้างต้นนี้สามารถอธิบายได้ด้วยแนวคิดเรื่องปรตันตระดังที่ได้อภิปรายมาแล้ว ขอแยกอภิปรายดังนี้

(๑) *การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริงมีอยู่*: ก่อนอื่นขอทบทวนก่อนว่า ปริกัลปิตะคือภาพมายาอันเป็นผลผลิตของการคิดปรุงแต่ง ถือว่าไม่เป็นจริงหรือไม่มีอยู่จริง (อภูต) ส่วนการคิดปรุงแต่งคือการแสดงบทบาทด้านสังสารวัฏของปรตันตระ ถือว่ามีอยู่จริง (อสฺติ) แต่มีอยู่ตามเหตุปัจจัย โดยนัยนี้ ข้อความที่ว่า "การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริงมีอยู่" (อภูตปริกลฺโป'สฺติ) จึงหมายถึงความมีอยู่ตามเหตุปัจจัยของปรตันตระในมิติด้านสังสารวัฏหรือด้านที่คิดปรุงแต่งสร้างภาพมายาต่างๆ นั่นเอง

(๒) *ความเป็นคู่หามีในการคิดปรุงแต่งนั้นไม่*: ข้อความนี้ต้องการปฏิเสธความเป็นคู่ระหว่างสิ่งที่ถูกยึดถือ กับ ผู้ยึดถือ (คราหยะ-คราหกะ) ที่เกิดจากการคิดปรุงแต่ง หมายความว่า กระบวนคิดปรุงแต่งสร้างมายาภาพของปรตันตระนั้น เป็นไปตามกระแสแห่งเหตุปัจจัยหรือเป็นไปตามหลักปฏิจจสมุปบาทสายเกิดทุกข์ เมื่อเป็นไปตามเหตุปัจจัยจึงไม่มีความเป็นคู่ในท่ามกลางกระแสที่ไหลไปอย่างต่อเนื่องนั้น

(๓) *ศูนยตามีอยู่ในการคิดปรุงแต่งนั้น*: เมื่อการคิดปรุงแต่งของปรตันตระเป็นไปตามเหตุปัจจัยดังกล่าวมาแล้ว จึงไม่มีสิ่งที่เที่ยงแท้ถาวรหรือดำรงอยู่ด้วยตัวของมันเองโดยไม่ขึ้นต่อเหตุปัจจัย กล่าวคือไม่มีสิ่งที่ถูกยึดถือ กับ ผู้ยึดถือ ด้วยเหตุนี้จึงเรียกว่า "ศูนยตา" หมายถึงความว่างจากความมีอยู่เป็นอยู่ด้วยตัวของมันเอง

(๔) *แม้ในการคิดปรุงแต่งนั้นก็มีศูนยตาอยู่*: ข้อความนี้มีความหมายไม่ต่างจากข้อความที่ ๓ เป็นเพียงการพูดทวนซ้ำกลับไปกลับมาเพื่อให้เข้าใจชัดเจนเท่านั้น ต่างกันตรงที่ข้อความที่ ๓ เป็นการพูดตั้งต้นจากศูนยตาแล้วโยงไปหาการคิดปรุงแต่ง ส่วนข้อความที่ ๔ เป็นการพูดตั้งต้นจากการคิดปรุงแต่งแล้วโยงไปหาศูนยตา การพูดลักษณะเช่นนี้นิยมใช้บ่อยในคัมภีร์มหายาน ตัวอย่างข้อความในคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาหฤทัยสูตรที่ว่า "ดูก่อนสารีบุตร รูปไม่ต่างจากความว่าง ความ

ว่างไม่ต่างจากรูป รูปคือความว่าง ความว่างคือรูป แม้เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ก็เป็นเช่นเดียวกันนี้”[๑๐๗] เป็นต้น

นอกจากนั้น นิกายโยคาจารยังถือว่า ศูนยตา กับ หลักทางสายกลาง เป็นเรื่องเดียวกัน ดังข้อความต่อไปนี้

> ทฺวยาภาโว หฺยภาวสฺย ภาวะ ศูนฺยสฺย ลกฺษณมฺ/
> น ภาโว นาปิ วาภาวะ น ปฺฤถกฺไตฺวกลกฺษณมฺ// [๑๐๘]
>
> ลักษณะศูนยตา คือความไม่มีแห่งความเป็นคู่ ความมีแห่งความไม่มี
> ความมีก็ไม่ใช่ แม้ความไม่มีก็ไม่ใช่ ศูนยตาไม่มีความหลากหลาย
> และไม่มีความเป็นหนึ่งเดียว

ข้อความนี้แยกอธิบายได้ดังนี้

(๑) *ลักษณะศูนยตา คือความไม่มีแห่งความเป็นคู่ ความมีแห่งความไม่มี*: ข้อความนี้มีสองตอน คือตอนแรกเป็นข้อความปฏิเสธ (negation) ว่าความเป็นคู่ไม่มีอยู่จริง ส่วนตอนหลังเป็นข้อความยืนยันการปฏิเสธนั้นซ้ำอีก (assertion of negation) คือยืนยันความมีอยู่แห่งความไม่มีความเป็นคู่นั้น พูดง่ายๆ ว่า ตอนแรกปฏิเสธว่า ไม่มีความเป็นคู่ ตอนหลังยันยืนว่า มีความไม่เป็นคู่

(๒) *ความมีก็ไม่ใช่ แม้ความไม่มีก็ไม่ใช่*: ข้อความนี้ท่านวสุพันธุขยายความว่า “อย่างไร เรียกว่าความมีก็ไม่ใช่ คือความไม่มีแห่งความเป็นคู่ อย่างไรเรียกว่า ความไม่มีก็ไม่ใช่ คือความมีแห่งความไม่มีความเป็นคู่ นี้คือลักษณะแห่งศูนยตา” (กถํ น ภาโว ยสฺมาทฺ ทฺวยสฺยาภาวะ. กถํ นาภาวะ ยสฺมาทฺ ทฺวยาภาวสฺย ภาวะ. เอตจฺจ ศูนฺยตา ลกฺษณมฺ.)[๑๐๙] ข้อความนี้ก็มีความหมายอย่างเดียวกับข้อความที่ ๑ เพียงแต่เปลี่ยนวิธีพูดเท่านั้น กล่าวคือ ข้อความว่า “ความมีก็ไม่ใช่” หมายถึงความไม่มีแห่งความเป็นคู่ ส่วนข้อความที่ว่า “ความไม่มีก็ไม่ใช่” หมายถึงความมีอยู่ของความไม่มีความเป็นคู่นั้น

(๓) *ไม่มีลักษณะหลากหลาย และไม่มีลักษณะหนึ่งเดียว*: ข้อความนี้ท่านวสุพันธุขยายความว่า

---

[๑๐๗] Tripitaka Master Hsuan Tsang, **The Prajñā Pāramitā Heart Sūtra** (New York: The Sūtra Translation Committee of the United States and Canada, 1995), p. 31.

[๑๐๘] **มัธยานตวิภาคการิกา** อ้างใน Thomas E. Wood, **Mind Only,** p. 13.

[๑๐๙] **มัธยานตวิภาคการิกาภาษยะ** อ้างใน Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, p. 73.

> ปฺฤถกฺตฺเว สติ ธรฺมาทนฺย ธรฺมตาติ น ยุชฺยเต, อนิตฺยตาทุกฺขตาวตฺ.
> เอกตฺเว สติ วิสุทฺธฺยาลมฺภนํ ชฺญานํ น สฺยาตฺ สามานฺยลกฺษณมฺจ.[๑๑๐]
>
> ถ้าความหลากหลายมีอยู่ ความเป็นธรรมดา (ธรรมตา) ก็จะเป็นอื่นจากสิ่งทั้งหลาย (ธรรมา) ดังนั้น จึงไม่ถูกต้อง ความไม่เที่ยง (อนิตยตา) ความเป็นทุกข์(ทุกขตา) ก็เหมือนกัน ถ้าความเป็นหนึ่งเดียวมีอยู่ ญาณอันมีความบริสุทธิ์เป็นอารมณ์ก็จะมีไม่ได้ สามัญลักษณะก็จะมีไม่ได้

ข้อความนี้ท่านวสุพันธุต้องการปฏิเสธแนวคิดสุดโต่งสองด้าน คือ แนวคิดปุถุลักษณะ (plurality) คือแนวคิดว่าด้วยความมีอยู่อย่างหลากหลายโดยไม่ขึ้นต่อเหตุปัจจัยของสิ่งต่างๆ และแนวคิดเอกลักษณะ(identity) คือแนวคิดว่าด้วยความคงที่คงเดิมตลอดกาลของสิ่งทั้งหลาย ท่านมองว่าถ้ามีปุถุลักษณะ สิ่งทั้งหลายก็จะดำรงอยู่อย่างอิสระ ไม่ขึ้นต่อกฎธรรมดา(ธรรมตา) หรือกฎแห่งความเป็นไปตามเหตุปัจจัย ในขณะเดียวกัน ถ้ามีเอกลักษณะ สิ่งทั้งหลายจะมีความคงเดิมอยู่ตลอดกาล กฎแห่งไตรลักษณ์ คือ ความไม่เที่ยง ความเป็นทุกข์ และความเป็นอนัตตา ก็จะมีไม่ได้ นอกจากนั้น ถ้ามนุษย์มีความคงเดิมอยู่ตลอด การที่จะเปลี่ยนแปลงตนเองไปสู่การตรัสรู้ก็จะเกิดขึ้นไม่ได้ กล่าวโดยสรุป ทั้งปุถุลักษณะและเอกลักษณะ ล้วนเป็นแนวคิดสุดโต่งที่ขัดกับกฎแห่งความเป็นไปตามเหตุปัจจัยทั้งสิ้น ดังนั้น ศูนยตาจึงเป็นแนวคิดทางกลางที่ปฏิเสธสุดโต่งสองด้านนี้

ท่านวสุพันธุมองว่า ศูนยตา เรียกชื่อได้หลายอย่าง ดังข้อความต่อไปนี้

> ตถตา ภูตโกฏิศฺจานิมิตฺตํ ปรมารฺถตา/
> ธรฺมธาตุศฺจ ปรฺยายาะ ศูนฺยตายาะ สมาสตะ//
> กล่าวโดยย่อ ไวพจน์ของศูนยตา คือ ตถตา ภูตโกฏิ อนิมิตตะ
> ปรมัตถตา และธรรมธาตุ[๑๑๑]
>
> อนนฺยถาวิปรฺยาสตนฺนิโรธารฺยโคจไระ/
> เหตุตฺวาจฺจารฺยธรฺมานำ ปรฺยายารฺโถ ยถากรฺมมฺ//[๑๑๒]
>
> ความหมายแห่งไวพจน์ของศูนยตา คือ ความไม่เป็นอย่างอื่น

---

[๑๑๐] **มัธยานตวิภาคการิกาภาษยะ** อ้างใน Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, p. 73.

[๑๑๑] **มัธยานตวิภาคการิกา** อ้างใน Thomas E. Wood, **Mind Only**, p. 13.

[๑๑๒] **มัธยานตวิภาคการิกา** อ้างใน Thomas E. Wood, **Mind Only**, p. 13.

ความไม่ผันแปร ความดับแห่งนิมิตนั้น ทางโคจรของพระอริยะ
และความเป็นเหตุแห่งอริยธรรม ตามลำดับ

จากข้อความที่ยกมา ไวพจน์ของศูนยตาโดยสรุปมี ๕ อย่าง คือ

(๑) *ตถตา* หมายถึง ความเป็นเช่นนั้น ความไม่กลับกลายไปเป็นอย่างอื่นจากความเป็นเช่นนั้น (อนันยถา) กล่าวคือเคยเป็นศูนยตาอย่างไร ก็คงเป็นเช่นนั้นตลอดไป

(๒) *ภูตโกฏิ* หมายถึง ยอดแห่งความจริง ท่านวสุพันธุขยายความว่า "ศูนยตา เรียกว่า ภูตโกฏิ เพราะอรรว่าไม่มีความผันแปร คือไม่เป็นที่ตั้งแห่งความวิปริต" (อวิปรฺยาสารฺเถน ภูตโกฏิะ, วิปรฺยาสวสฺตุตฺวาตฺ)[๑๑๓] หมายความว่า ศูนยตาไม่มีทางที่จะวิปริตผิดเพี้ยนไปจากความเป็นศูนยตาได้

(๓) *อนิมิตตะ* คำนี้ท่านวสุพันธุไม่ได้ให้รายละเอียดไว้ แต่คำนี้น่าจะหมายถึงความไม่มีลักษณะหรือเครื่องหมาย (signlessness) ที่แสดงถึงความเที่ยงแท้ถาวร เช่นคำว่า "อนิตตวิโมกข์" หมายถึงหลุดพ้นด้วยไม่ถือนิมิต กล่าวคือ ความหลุดพ้นที่เกิดจากปัญญาพิจารณาเห็นนามรูปโดยความเป็นอนิจจังแล้วถอนนิมิตเสียได้[๑๑๔]

(๔) *ปรมัตถตา* หมายถึง ความเป็นปรมัตถ์ หรือความมีอรรถอันสูงสุด ท่านวสุพันธุขยายความคำนี้ว่า "ศูนยตา เรียกว่า ปรมัตถตา เพราะเป็นทางโคจรแห่งญาณของพระอริยะ คือเป็นวิสัยแห่งญาณอันสูงสุด" หมายความว่า เมื่อศูนยตามีอรรถอันสูงสุด การที่จะเข้าถึงศูนยตาได้ก็ต้องอาศัยญาณระดับสูงของพระอริยะเช่นเดียวกัน

(๕) *ธรรมธาตุ* หมายถึง ภาวะที่ดำรงอยู่ตามธรรมดาหรือตามธรรมชาติ ท่านวสุพันธุขยายความว่า "ศูนยตา เรียกว่า ธรรมธาตุ เพราะความเป็นเหตุแห่งอริยธรรม"[๑๑๕] คำว่า "ธาตุ" ในที่นี้ท่านใช้ในความหมายว่า "เหตุ" ดังนั้น ธรรมธาตุ จึงมีความหมายว่า ศูนยตาเป็นเหตุแห่งธรรมอันประเสริฐ กล่าวคือเมื่อบุคคลเข้าใจศูนยตา ศูนยตาก็จะเป็นเหตุให้เข้าถึงธรรมอันประเสริฐคือนิพพาน

ต่อไปขอเข้าสู่ประเด็นปัญหาที่ว่า แนวคิดจิตตมาตรสามารถอธิบายภายใต้กรอบแนวคิดไตรสวภาวะได้อย่างไร ความจริงแล้วเนื้อหาสาระของแนวคิดทั้งสองนี้ไม่มีอะไรแตกต่างกันเลย เพียงจุดเน้นในการนำเสนอเท่านั้นที่แตกต่างกัน กล่าวคือ จิตตมาตรเน้นอธิบายโลกประสบการณ์

---

[๑๑๓] **มัธยานตวิภาคการิกาภาษยะ** อ้างใน Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, p. 76.

[๑๑๔] พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม** (กรุงเทพมหานคร: บริษัท สหธรรมิก จำกัด, ๒๕๔๕), หน้า ๑๐๘.

[๑๑๕] **มัธยานตวิภาคการิกาภาษยะ** อ้างใน Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, p. 73.

ของมนุษย์โดยลดทอนลงไปหาจิต ส่วนไตรสวภาวะเน้นอธิบายตัวสภาวะหรือความจริงของโลกแห่งประสบการณ์นั้น แนวคิดทั้งสองนี้สามารถอธิบายควบคู่กันไปได้ ดังนี้

(๑) *จิตตมาตรกับปริกัลปิตะ*: ความเป็นจิตตมาตรของปริกัลปิตะก็คือว่า ธรรมชาติหรือธาตุแท้ของปริกัลปิตะเป็นเพียงมายาภาพที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นล้วนๆ ถามว่าใครเป็นผู้คิดปรุงแต่งมันขึ้นมา ตอบว่าจิตนั่นเองคิดปรุงแต่งมันขึ้นมา ดังนั้น จึงเรียกได้ว่า ปริกัลปิตะเป็นเพียงจิตเท่านั้น

(๒) *จิตตมาตรกับปรตันตระ*: ความเป็นจิตตมาตรของปรตันตระก็คือว่า ธรรมชาติของปรตันตระคือความเป็นไปตามเหตุปัจจัย ซึ่งก็คือการทำงานของจิตนั่นเอง และการทำงานของจิตนี้เป็นเป็นบ่อเกิดของปริกัลปิตะด้วยและเป็นบ่อเกิดของปรินิษปันนะด้วย ดังนั้น จึงเรียกได้ว่าปรตันตระก็คือจิตนั่นเอง หมายความว่าจิตนั่นเองเป็นตัวกำหนดความเป็นไปของชีวิตทั้งหมด

(๓) *จิตตมาตรกับปรินิษปันนะ*: ความเป็นจิตตมาตรของปรินิษปันนะสามารถอธิบายได้ด้วยแนวคิด "วิชญัปติมารตา" ของท่านวสุพันธุ กล่าวคือ เมื่อบุคคลเข้าถึงปรินิษปันนะหรือสภาวะที่รู้เห็นโลกตามความเป็นจริง จนมองเห็นความว่างหรือความเป็นมายาของโลกแห่งทวิภาวะว่าเป็นเพียงการคิดปรุงแต่งของจิตเท่านั้น ดังนั้น จึงเรียกได้ว่า ปรินิษปันนะก็คือการรู้ความจริงของโลกแห่งทวิภาวะว่าเป็นเพียงจิตเท่านั้น (วิชญัปติมารตา)

กล่าวโดยสรุป แนวคิดไตรสวภาวะของนิกายโยคาจารเป็นแนวคิดที่พยายามสรุปรวมคำสอนในพระพุทธศาสนาทั้งหมดให้อยู่ในกรอบความจริง ๓ อย่าง ไม่ว่าจะเป็นหลักอริยสัจ ๔ หลักปฏิจจสมุปบาท หรือหลักศูนยตา สามารถอธิบายได้ด้วยแนวคิดไตรสวภาวะได้ทั้งหมด ความจริง ๓ อย่าง คือ (๑) *ความจริงที่มนุษย์คิดว่ามันเป็น* (ปริกัลปิตะ) ได้แก่ โลกแห่งมายาภาพที่มนุษย์ปุถุชนสร้างขึ้นแล้วยึดมั่นถือมั่นบนฐานอวิชชา ตัณหา อุปาทาน เทียบได้กับทุกข์ในอริยสัจ ๔ (๒) *ความจริงตามที่มันเป็น* (ปรตันตระ) ได้แก่ ความจริงตามเหตุปัจจัย ซึ่งความเป็นไปตามเหตุปัจจัยนี้มีทั้งด้านที่นำไปสู่การสร้างภาพมายาและเกิดปัญหาความทุกข์ เทียบได้กับสมุทัยในอริยสัจ ๔ และ (๓) *ความจริงที่มนุษย์รู้เห็นตามที่มันเป็น* (ปรินิษปันนะ) ได้แก่ ความจริงที่มนุษย์ผู้พัฒนาตนจนเกิดปัญญารู้แจ้งเห็นจริงตามที่มันเป็นหรือเห็นตามเหตุปัจจัย เทียบได้กับนิโรธในอริยสัจ ๔ นอกจากนั้น แนวคิดเรื่องศูนยตาก็สามารถอธิบายได้ด้วยไตรสวภาวะเช่นเดียวกัน กล่าวคือ ศูนยตาของปริกัลปิตะคือความว่างจากความมีอยู่จริงของโลกมายาภาพที่มนุษย์สร้างขึ้น เช่น ความว่างจากทวิภาวะระหว่างตัวฉัน-ของฉัน ศูนยตาของปรตันตระคือความว่างจากสิ่งที่มีอยู่เป็นอยู่ด้วยตัวของมันเองในท่ามกลางกระแสแห่งเหตุปัจจัย และศูนยตาของปรินิษปันนะคือความว่างที่มนุษย์เข้าถึงด้วยปัญญาหรือความว่างอันเป็นเหตุให้มนุษย์เข้าถึงความหลุดพ้น

๓.๕ สรุป

แนวคิดจิตตมาตรในคัมภีร์ของนิกายโยคาจารที่ได้อภิปรายมาทั้งหมด ผู้วิจัยมองว่าเป็นแนวคิดที่ยังคงดำเนินตามแนวทางของพระพุทธศาสนายุคต้นที่ว่า "ภิกษุทั้งหลาย ทั้งในกาลก่อนและในกาลบัดนี้ เราบัญญัติทุกข์และความดับทุกข์"[๑๖] กล่าวคือเป็นแนวคิดที่ยกเอาชีวิตของสัตว์ในไตรภูมิหรือในโลกแห่งสังสารวัฏเป็นตัวตั้ง แล้วชี้ให้เห็นว่าสภาพปัญหาของชีวิตในไตรภูมิเป็นอย่างไร เช่น ปัญหาการรับรู้ที่ผิดพลาด ปัญหาการปรุงแต่งสร้างโลกมายาภาพ ปัญหาความยึดมั่นถือมั่นในมายาภาพที่สร้างขึ้นอย่างผิดๆ เป็นต้น จากนั้นจึงสืบสาวย้อนกลับไปหาต้นตออันเป็นที่มาของปัญหาดังกล่าวนี้ นั่นคือจิตที่ถูกครอบงำด้วยกิเลส รวมทั้งวาสนาพืชะต่างๆ ที่สั่งสมไว้ในจิต เป็นรูปแบบการมองแบบโยงจากผลไปหาเหตุตามหลักอริยสัจ ๔ ผลคือชีวิตในไตรภูมิ (ทุกข์) เหตุคือจิตที่ยังมีกิเลส(สมุทัย) ดังนั้น ผู้วิจัยจึงมองว่าแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารไม่น่าจะเป็นแนวคิดที่พยายามลดทอนสรรพสิ่งในจักรวาลลงไปหาจิตในฐานะเป็นความจริงทางอภิปรัชญาเพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นแนวคิดทางจริยธรรมที่พยายามลดทอนปัญหาชีวิตในโลกแห่งสังสารวัฏลงไปหาจิต แล้วเสนอทางออกของปัญหาด้วยการปฏิบัติโยคะ (โยคาจาร แปลว่าการปฏิบัติโยคะหรือสมาธิ) เพื่อพัฒนาจิตให้หลุดพ้นหรืออยู่เหนือระดับที่เรียกว่า "จิตตมาตร" หรือระดับสังสารวัฏ ซึ่งเราอาจเรียกแนวคิดนี้ว่า "จริยธรรมที่เน้นความสำคัญของจิต" (mind-based morality) ในความหมายที่ว่าจิตเป็นตัวกำหนดความเป็นไปของชีวิตทั้งในด้านความทุกข์และความดับทุกข์

---

[๑๖] ม.มู. (ไทย) ๑๒/๒๔๖/๒๖๔.

บทที่ ๔
แนวคิดเรื่องจิตของพระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาท

ในบทที่ผ่านมาผู้วิจัยได้อภิปรายเรื่องจิตตมาตรในคัมภีร์นิกายโยคาจาร โดยได้ข้อสรุปว่า จิตตมาตรไม่น่าจะเป็นแนวคิดที่ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกและเสนอว่าจิตเท่านั้นมีอยู่เพียงอย่างเดียว แต่น่าจะเป็นแนวคิดทางจริยธรรมที่ลดทอนปัญหาชีวิตในโลกแห่งสังสารวัฏลงไปหาจิต แล้วเสนอทางออกของปัญหาด้วยการปฏิบัติโยคะเพื่อพัฒนาจิตให้หลุดพ้นจากสังสารวัฏ หรือเป็นแนวคิดทางจริยธรรมที่เน้นความสำคัญของจิต (mind-based morality) โดยมองว่าจิตเป็นตัวกำหนดความเป็นไปของชีวิตทั้งในด้านความทุกข์และความดับทุกข์ สำหรับเนื้อหาในบทที่ ๔ นี้เราจะย้อนกลับไปศึกษาแนวคิดเรื่องจิตในคัมภีร์พระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาทเพื่อหาคำตอบว่ามีแนวคิดใดบ้างหรือไม่ที่น่าจะเป็นร่องรอยหรือรากฐานแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร โดยได้กำหนดประเด็นอภิปรายคล้ายกับเนื้อหาของบทที่ผ่านมา คือ (๑) ความหมายและธรรมชาติของจิต (๒) โครงสร้าง-หน้าที่ของจิต (๓) ธรรมชาติเดิมแท้ของจิต (๔) โลกในทัศนะของพระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาท และ (๕) บทบาทของจิตในการสร้างโลก

๔.๑ ความหมายและธรรมชาติของจิต

พระพุทธศาสนาเถรวาทได้ให้ความหมายของคำว่า "จิต" ใกล้เคียงกับความหมายที่ฝ่ายโยคาจารได้ให้ไว้ กล่าวคือจิตมีความหมาย ๔ อย่างหลักๆ คือ (๑) ความหมายในแง่ **"คิด/รู้อารมณ์"** ดังข้อความที่ว่า "จินฺเตตีติ จิตฺตํ. อารมฺมณํ วิชานาตีติ อตฺโถ" แปลว่า ธรรมชาติใด ย่อมคิด อธิบายความว่า ย่อมรู้แจ้งอารมณ์ (๒) ความหมายในแง่ "**ก่อ/สร้าง**" ดังข้อความที่ว่า "วิจิตรกรณา จิตฺตํ" แปลว่า ที่ชื่อว่าจิตเพราะก่อ/สร้างให้วิจิตร (๓) ความหมายในแง่ "**เก็บ/สั่งสม**" ดังข้อความที่ว่า "จิโนติ อตฺตสนฺตานํ" ที่ชื่อว่าจิต เพราะสั่งสมสันดาน(การสืบต่อ)ของตน หรือ "จิตฺตํ กมฺมกิเลสหิ" แปลว่า ที่ชื่อว่า จิต เพราะสั่งสมไว้ด้วยกรรมและกิเลส และ (๔) ความหมายในแง่ "**วิจิตร**" ดังข้อความที่ว่า "จิตฺตํ ตายติ" แปลว่า ที่ชื่อว่า จิต เพราะรักษาไว้ซึ่งความวิจิตร หรือ "วิจิตฺตารมฺมณํ" แปลว่า ที่ชื่อว่าจิต เพราะมีอารมณ์อันวิจิตร หมายถึงวิจิตรทั้งตัวจิตเองและอารมณ์ที่จิตปรุงแต่งขึ้น[๑] ความหมายของจิตดังกล่าวนี้ถูกนิยามขึ้นบนฐานคิดที่ว่าจิตมีโครงสร้าง-หน้าที่แตกต่างกันหลายระดับ จิตบางระดับทำหน้าที่รับรู้โลกทางอายตนะ บางระดับทำหน้าที่ปรุงแต่งโลกที่รับรู้ให้วิจิตรพิสดาร และ

---

[๑] อภิ.สํ.อ. (บาลี) ๑/๑/๑๑๐-๑๑๓., ดูเพิ่มเติมใน วิภาวินี. (บาลี) ๒/๑๖๕-๑๖๖.

บางระดับทำหน้าที่เป็นที่เก็บสั่งสมผลแห่งการกระทำทั้งหมดทั้งที่ดีและไม่ดี

มองในแง่ธรรมชาติของจิต พระพุทธศาสนายุคต้นได้กล่าวถึงธรรมชาติของจิตไว้ ๔ อย่าง กล่าวคือ (๑) *ไปได้ไกล* (ทูรงฺคมํ) ธรรมชาติในแง่นี้หมายเอาพฤติกรรมการรับรู้อารมณ์ของจิต หมายความว่า จิตสามารถไปรับรู้อารมณ์ที่อยู่ห่างไกลได้ แม้เหตุการณ์ในอดีตได้ผ่านมาแล้วอย่างยาวนานหรือเหตุการณ์ที่อยู่ห่างไกลในอนาคต จิตก็สามารถรับเอาเหตุการณ์นั้นมาเป็นของอารมณ์ของมันได้ (๒) *เที่ยวไปผู้เดียว* (เอกจรํ) ธรรมชาติในแง่นี้หมายเอาการเกิดดับเป็นขณะๆ ของจิต หมายความว่า จิตมีธรรมชาติที่เกิดดับทีละดวง เมื่อจิตดวงหนึ่งเกิดขึ้นแล้วดับไป ก็จะเป็นปัจจัยให้จิตดวงอื่นเกิดขึ้นในรูปกระแสที่ต่อเนื่อง (๓) *ไม่มีสรีระ* (อสรีรํ) ธรรมชาติในแง่นี้หมายเอาความไร้รูปร่างของจิต หมายความว่าจิตเป็นสิ่งนามธรรม จึงไม่มีสรีระร่างกาย ไม่มีรูปร่างสัณฐาน ไม่มีน้ำหนัก ไม่มีสี ไม่มีกลิ่น และไม่มีการกินที่ ซึ่งต่างจากสิ่งรูปธรรมทั้งหลาย และ (๔) *มีถ้ำเป็นที่อาศัย* (คุหาสยํ) ธรรมชาติในแง่นี้หมายเอาการที่จิตจะต้องมีที่อยู่อาศัย เหมือนคนที่อาศัยอยู่ในบ้านเรือนหรือสัตว์ที่อาศัยอยู่ในถ้ำ พระพุทธศาสนายุคต้นไม่ได้ชี้ชัดว่าถ้ำอันเป็นที่อาศัยของจิตนั้นหมายถึงอวัยวะส่วนใดในร่างกาย อาจจะหมายถึงร่างกายอันเป็นที่อาศัยของจิตแบบรวมๆ หรือหมายถึงการอยู่ร่วมกันระหว่างนามกับรูปในขันธ์ ๕ ก็ได้ อย่างไรก็ตาม คัมภีร์สายพระอภิธรรมและคัมภีร์ชั้นอรรถกถาได้ระบุชัดลงไปเลยว่าหมายถึง "หทยรูป" [๒] คือหัวใจอันเป็นฐานที่ตั้งของจิต (heart-basis)

๔.๒ โครงสร้าง-หน้าที่ของจิต

ในพระพุทธศาสนายุคต้น คำที่พระพุทธเจ้าทรงใช้เป็นชื่อจิตมีอยู่ ๓ คำหลักๆ คือคำว่า "จิต มโน วิญญาณ" ทั้งสามคำนี้เป็นไวพจน์กัน (synonym) คือสามารถใช้แทนกันได้ ดังข้อความที่ว่า

> ตถาคตเรียกสิ่งนี้ว่า จิตบ้าง มโนบ้าง วิญญาณบ้าง จิตเป็นต้นนั้น ดวงหนึ่งเกิดขึ้น ดวงหนึ่งดับไปตลอดทั้งคืนและวัน เปรียบเหมือนลิงเมื่อเที่ยวไปในป่าเล็กและป่าใหญ่จับกิ่งไม้ ปล่อยกิ่งไม้นั้นแล้ว ย่อมจับกิ่งอื่น ปล่อยกิ่งนั้นแล้วย่อมจับกิ่งอื่นต่อไป ฉะนั้น ตถาคตจึงเรียกสิ่งนี้ว่า จิตบ้าง มโนบ้าง วิญญาณบ้าง จิตเป็นต้นนั้น ดวงหนึ่งเกิดขึ้น ดวงหนึ่งดับไปตลอดทั้งคืนและวัน[๓]

ในบทที่ผ่านมาเราได้อภิปรายมาแล้วว่า คำทั้งสามนี้เป็นที่มาของแนวคิดเรื่องการทำงานของจิตสามระดับและทฤษฎีวิญญาณ ๘ ของนิกายโยคาจาร อย่างไรก็ตาม การบอกว่า จิต มโน วิญญาณ เป็นไวพจน์กันและใช้แทนกันได้นั้น มองเผินๆ เหมือนจะเป็นคำที่สามารถใช้แทนกันได้

---

[๒] ขุ.ธ. (บาลี) ๒๕/๓๗/๒๒. ดูเพิ่มเติมใน ขุ.ธ.อ. (บาลี) ๑/๓๖/๒๒๔.

[๓] สํ.นิ. (ไทย) ๑๖/๖๑/๑๑๖.

ในทุกกรณี เหมือนวัดที่มีชื่อเรียกสามชื่อ คือ วัดศรีสุดาราม วัดชีปะขาว และวัดชีผ้าขาว ไม่ว่าเราจะเรียกวัดนี้ด้วยชื่อใดก็ตามก็หมายถึงวัดเดียวกันนั่นเอง ผู้วิจัยมองว่า คำทั้งสามในพุทธพจน์ที่ยกมาข้างต้น มีนัยสำคัญที่ควรให้ความสนใจเป็นพิเศษ การที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า "ตถาคตเรียกสิ่งนี้ว่าจิตบ้าง มโนบ้าง วิญญาณบ้าง" จำเป็นหรือไม่ที่จะต้องเป็นคำเรียกสิ่งเดียวกันในความหมายเดียวกันทุกกรณีเหมือนตัวอย่างวัดที่มีชื่อเรียกสามชื่อ การบอกว่าคำทั้งสามเป็นไวพจน์กันนั้น ผู้วิจัยมองว่าน่าจะมีความหมายเพียงว่าเป็นคำเรียกชื่อจิตเหมือนกัน แต่ไม่ได้หมายความว่าเป็นคำที่แสดงถึงการทำงานของจิตในระดับเดียวกัน ดังจะเห็นได้จากข้อความถัดมาที่ว่า "จิตเป็นต้นนั้น ดวงหนึ่งเกิดขึ้นดวงหนึ่งดับไปตลอดทั้งคืนและวัน" ข้อความนี้แสดงถึงการเกิดดับเป็นขณะๆ อย่างต่อเนื่องของจิต ซึ่งการเกิดดับนี้เป็นไปได้ทั้งการเกิดดับแบบหยุดนิ่งอยู่กับที่และการเกิดดับที่เป็นไปพร้อมกับการเคลื่อนย้ายตำแหน่ง เหมือนรถยนต์ที่ติดเครื่องไว้แล้วจอดนิ่งอยู่กับที่กับรถยนต์ที่ติดเครื่องแล้วขับเคลื่อนไปข้างหน้า แต่ดูเหมือนว่าพุทธพจน์ข้างต้นจะเน้นการเกิดดับแบบเคลื่อนย้ายตำแหน่งมากกว่า ดังอุปมาเรื่องลิงที่ว่า "เปรียบเหมือนลิงเมื่อเที่ยวไปในป่าเล็กและป่าใหญ่จับกิ่งไม้ ปล่อยกิ่งไม้นั้นแล้วย่อมจับกิ่งอื่น ปล่อยกิ่งนั้นแล้วย่อมจับกิ่งอื่นต่อไป ฉะนั้น" จะเห็นว่า ลิงจะเคลื่อนไหวแบบย้ายตำแหน่งไปเรื่อยๆ จากกิ่งไม้หนึ่งไปยังกิ่งไม้หนึ่ง ดังนั้น จึงเป็นไปได้ว่า จิต มโน วิญญาณ เป็นคำเรียกชื่อจิตที่เปลี่ยนแปลงแบบเกิดดับที่ไปพร้อมกับการเคลื่อนย้ายระดับการทำงาน เหมือนนายแดงเวลาอยู่บ้านพวกลูกๆ เรียกเขาว่า "พ่อ" พอออกจากบ้านไปสอนหนังสือที่โรงเรียน พวกเด็กๆ เรียกเขาว่า "ครู" หลังเลิกเรียนเขาแวะไปประชุมสมาคมศิษย์เก่า เพื่อนๆ ศิษย์เก่าเรียกเขาว่า "ประธาน" จะเห็นคำว่า คำทั้งสาม คือ พ่อ ครู และประธาน แม้จะเป็นคำเรียกบุคคลคนเดียวกันคือนายแดง แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าจะเป็นคำที่แสดงถึงบทบาทหน้าที่ทางสังคมอย่างเดียวกัน โดยนัยนี้ ผู้วิจัยจึงมองว่า คำว่า "จิต มโน วิญญาณ" น่าจะเป็นคำที่พระพุทธศาสนายุคต้นใช้เรียกจิตที่เปลี่ยนแปลงการทำงาน ๓ ระดับ ดังรายละเอียดต่อไปนี้

(๑) **จิตระดับมูลฐาน (จิต/ภวังคจิต):** หมายถึงจิตพื้นฐานที่อยู่ในภาวะธรรมชาติของมันล้วนๆ ยังไม่แปดเปื้อนด้วยกิเลส ดังพุทธพจน์ที่ว่า "ภิกษุทั้งหลาย จิตนี้ประภัสสร แต่จิตนั้นเศร้าหมองแล้วเพราะอุปกิเลสที่จรมา"[๔] พระอรรถกถาจารย์ตีความ "จิต" ในที่นี้ว่าหมายถึง "ภวังคจิต" ได้แก่จิตที่เป็นองค์แห่งภพ หรือจิตที่รักษาความสืบเนื่องของชีวิต (life-continuum) ตั้งแต่เกิดจนสิ้นชีวิต(ตั้งแต่ปฏิสนธิจนถึงจุติ) ที่ว่าเป็นประภัสสรนั้นหมายความว่ามีความสะอาดบริสุทธิ์โดยธรรมชาติ (ปกติปริสุทฺธ) ความเศร้าหมองเป็นเพียงกิเลสที่จรมาเป็นครั้งคราว ไม่ใช่ธรรมชาติ

---

[๔] องฺ.เอกก. (ไทย) ๒๐/๔๙/๙.

"ปภสฺสรมิทํ ภิกฺขเว จิตฺตํ ตญฺจ โข อาคนฺตุเกหิ อุปกฺกิเลเสหิ อุปกฺกิลิฏฺฐํ"

ดั้งเดิมของจิต เหมือนมารดาบิดาและครูอาจารย์ผู้มีสีลาจารวัตรบริสุทธิ์งดงาม แต่กลับมาเสียชื่อเสียงเพราะความประพฤติเสียหายของบุตรและศิษย์ ความเสียชื่อเสียงไม่ได้เกิดขึ้นภายในตัวมารดาบิดาและครูอาจารย์ หากเป็นเรื่องที่คนอื่นนำเข้ามาหรือสร้างขึ้นแล้วส่งผลกระทบมาถึงตัวท่าน อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ชื่อเสียงของท่านเหล่านี้จะเสียไป แต่ความบริสุทธิ์ภายในตัวท่านหาได้สูญเสียตามไปด้วยไม่ ถามว่าเมื่อจิตบริสุทธิ์อยู่โดยธรรมชาติแล้ว กิเลสเข้ามาทำให้มันเศร้าหมองได้อย่างไร พระอรรถกถาจารย์ได้ให้คำตอบปัญหานี้ว่า

> ภวังคจิตแม้จะบริสุทธิ์โดยธรรมชาติ (ปกติปริสุทฺธมฺปิ) ก็ชื่อว่าเป็นอันเศร้าหมอง เพราะอุปกิเลสที่จรมา ซึ่งเกิดขึ้นเพราะจิตสหรคตด้วยกิเลสมีโลภะเป็นต้น อันมีความกำหนัดขัดเคืองและความหลงเป็นสภาวะ ในขณะแห่งชวนจิต เหมือนมารดาบิดาและอุปัชฌาย์อาจารย์ผู้สมบูรณ์ด้วยอาจาระ (แต่) กลับมาได้ความเสียชื่อเสียง เพราะบุตรเป็นต้น ฉะนี้แล[๕]

จะเห็นว่า พระอรรถกถาจารย์ได้ตอบปัญหาเรื่องความเศร้าหมองของจิตด้วยทฤษฎีจิตสองระดับ คือ ระดับภวังคจิต และระดับวิถีจิต หมายความว่า นับตั้งแต่จิตออกจากภวังค์มารับรู้อารมณ์ทางอายตนะแล้วผ่านไปจนถึงช่วงโวฏฐัพพนจิต (จิตที่ตัดสินอารมณ์) ถือว่าระหว่างนี้จิตยังมีความบริสุทธิ์ตามธรรมชาติของตนอยู่ แต่พอถึงช่วงชวนจิต (จิตที่เสพอารมณ์) จิตจึงถูกทำให้เศร้าหมองด้วยกิเลสต่างๆ ที่จรเข้ามา ในช่วงชวนจิตนี้ถือว่าเป็นช่วงกระบวนการสร้างกรรมหรือการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์อารมณ์ต่างๆ ที่รับเข้ามาทางอายตนะ ถ้าความเศร้าหมองเกิดขึ้นเฉพาะช่วงชวนจิตตามคำอธิบายของพระอรรถกถาจารย์ ก็แสดงว่าจิตประภัสสรไม่ได้มีความหมายเพียงแค่ภวังคจิตอย่างเดียว หากแต่มีความหมายคลุมไปถึงวิถีจิตในช่วงก่อนถึงชวนจิตด้วย คำอธิบายของพระอรรถกถาจารย์ตรงนี้ดูเหมือนจะขัดแย้งกับคำนิยามของท่านข้างต้นที่ว่าจิตประภัสสรคือภวังคจิต

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ได้นิยามความหมายของภวังคจิตเพิ่มเติมจากที่พระอรรถกถาจารย์ได้อธิบายไว้ ดังข้อความต่อไปนี้

> ภวังคจิต แปลว่า จิตที่เป็นองค์แห่งภพ ซึ่งเกิดดับสืบต่อกันไปตลอดเวลา ตั้งแต่เริ่มต้นจนจบชีวิตของเรา คือตลอดชีวิต พูดภาษาเป็นภาษารูปธรรมหรือภาษาตัวตนว่า เป็นจิตยืนพื้นใกล้กับคำที่ท่านใช้ว่าเป็น “ปกติจิต” ภวังคจิตนี้ เป็นจิตที่เป็นวิบาก เมื่อมันเกิดดับสืบต่ออยู่ตลอดชีวิตของเรา จึงเท่ากับเป็นผลรวมแห่งกรรมทั้งหมดของเรา พูดเป็นภาษารูปธรรมหรือ

---

[๕] องฺ.เอกก.อ. (บาลี) ๑/๔๙/๕๓.

“อาจารสมฺปนฺนา มาตาปิตโร วิย จ อาจริยุปชฺฌายา วิย จ ภวงฺคจิตฺตํ ทฏฺฐพฺพํ ปุตฺตาทีนํ วเสน เตสํ อกิตฺติลาโภ วิย ชวนกฺขเณ รชฺชนทุสฺสนมุยฺหนสภาวานํ โลภสหคตาทีนํ จิตฺตานํ วเสน อุปฺปนฺเนหิ อาคนฺตุเกหิ อุปกฺกิเลสหิ ปกติปริสุทฺธมฺปิ ภวงฺคจิตฺตํ อุปกฺกิลิฏฺฐํ นาม โหติ.”

ภาษาตัวตนว่า เป็นที่เก็บสะสมผลกรรมของเรา หรือทุกอย่างที่เกิดขึ้นเป็นไปในชีวิตของเรา หรือเป็นที่ประมวลผลแห่งการแก้ไขปรับปรุงเปลี่ยนแปลงในตัวเรา เท่าที่ทำได้และได้ทำมาทั้งหมดในชีวิต[๖]

ภวังคจิตตามคำอธิบายของพระพรหมคุณาภรณ์คล้ายคลึงกับแนวคิดเรื่องอาลยวิชญานของนิกายโยคาจารมาก โดยเฉพาะที่ท่านบอกว่าภวังคจิต "เป็นจิตยืนพื้น" คล้ายกับความหมายของคำว่า "มูลวิญญาณ" (จิตมูลฐาน) ซึ่งเป็นอีกชื่อหนึ่งของอาลยวิชญาน และที่ท่านบอกว่า "เป็นผลรวมแห่งกรรมทั้งหมดของเรา...เป็นที่เก็บสะสมผลกรรมของเราหรือทุกอย่างที่เกิดขึ้นเป็นไปในชีวิตของเรา" ก็คล้ายกับความหมายของคำว่า "สรรพพีชกะ" (จิตที่สั่งสมพีชะทั้งปวง) ซึ่งเป็นอีกชื่อหนึ่งของอาลยวิชญานเช่นเดียวกัน

(๒) **จิตระดับความคิด (มโน[๗]/ชวนจิต):** หมายถึงจิตระดับที่คิดปรุงแต่งอารมณ์หรือเสพอารมณ์ที่รับรู้ทางอายตนะ จิตระดับนี้ไม่ได้อยู่ในภาวะของมันล้วนๆ เหมือนจิตระดับมูลฐานและไม่ใช่จิตที่รับรู้โลกทางอายตนะ หากแต่เป็นจิตที่ทำงานจัดการกับอารมณ์ที่รับทางอายตนะอีกชั้นหนึ่ง เช่น การใช้ความคิด การใช้เหตุผล การสร้างจินตนาการ การคิดปรุงแต่ง เป็นต้น ผู้วิจัยมองว่าจิตระดับนี้น่าจะหมายถึง "มโน" ในพระพุทธศาสนายุคต้น ดังจะสังเกตได้จากคำเหล่านี้ เช่น "มโนปุพพังคมา" ใจมาถึงก่อน หรือใจเป็นผู้นำ "มโนมยะ" สำเร็จมาจากใจ หรือสร้างมาจากใจ (mind-made) "มนสิการ" การทำไว้ในใจ หรือการคิดในใจ "มโนสัญเจตนา" การตั้งเจตจำนงทางใจ "มโนกรรม" กรรมทางใจ "มโนสังขาร" การคิดปรุงแต่งทางใจ หรือ "มโนวิตักกะ" การตรึกในใจ จะเห็นว่า คำเหล่านี้ล้วนแต่บ่งบอกว่ามโนเป็นจิตที่กำลังทำงานใช้ความคิดอยู่ภายในทั้งสิ้น ดังข้อความในคาถาธรรมบทที่ว่า "มนสา เจ ปทุฏฺเฐน"[๘] แปลว่า ถ้าบุคคลมีมโน (ใจ) อันโทษประทุษร้ายแล้ว หมายถึงมโน (ใจ) ที่ถูกอุปกิเลสประทุษร้ายหรือถูกครอบงำด้วยอุปกิเลส นักวิชาการต่างประเทศหลายท่านก็ได้นิยามความหมายของมโนในแง่ของจิตที่กำลังทำงานใช้ความคิดเหมือนกัน เช่น นิยามว่า กระบวนการสร้างมโนทัศน์ทางจิต (the mental process of conceptualization) บ้าง[๙] นิยามว่า ความคิด ความเห็น แนวคิด มโนภาพ ความ

---

[๖] พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), **จาริกบุญ จารึกธรรม** (กรุงเทพมหานคร: บริษัท พิมพ์สวย จำกัด, ๒๕๔๑), หน้า ๓๒๗-๓๒๘.

[๗] คำว่า "มโน" พระอรรถกถาจารย์แยกเป็นสองความหมาย คือ (๑) ปกติมโน มโนตามธรรมชาติ หรือมโนที่ยังไม่ถูกกิเลสทำให้เศร้าหมอง หมายถึงภวังคจิต และ (๒) มโนที่ถูกกิเลสครอบงำหรือประทุษร้าย ได้แก่ มโนตามพุทธพจน์ที่ว่า "มนสา เจ ปทุฏฺเฐน (ผู้มีมโน/มนัสอันโทษประทุษร้ายแล้ว) ในที่นี้ผู้วิจัยหมายเอามโนในความหมายแบบที่สอง คือมโนที่ถูกกิเลสครอบงำ คล้ายกับที่นิกายโยคาจารเรียกว่า "กลิษฏมนัส"

[๘] ขุ.ธ. (บาลี) ๒๕/๑/๒๓.

[๙] Ven. Weragoda Sarada Thero, **Treasury of Truth Illustrated Dhammapāda** (Taipei: the Cooperate Body of the Buddha Educational Foundation,), p. 61.

ปรารถนา ความอยาก (thought, opinion, notion, idea, wish, desire) บ้าง[๑๐] จิตที่ทำงานใช้เหตุผล (intellectual functioning) บ้าง[๑๑] จิตที่สำคัญตนด้วยกิเลสมานะ (conceiting) หรือจิตที่สร้างมโนทัศน์ (conception) บ้าง[๑๒] พุทธพจน์ต่อไปนี้น่าสะท้อนให้เห็นการทำงานของมโนได้ดี

หากภิกษุยับยั้งความวิตก (มโนวิตกฺเก)ในใจไว้ได้
เหมือนเต่าหดอวัยวะไว้ในกระดองของตน
ก็จะไม่มีตัณหาและทิฏฐิอาศัย ไม่เบียดเบียนสัตว์อื่น
ดับสนิทแล้ว (นิพพาน) ไม่พึงว่าร้ายใคร[๑๓]

จะเห็นว่า จิตระดับที่ทำงานอยู่ภายในหรือมโนถือว่าเป็นจุดสนใจของพระพุทธศาสนาเลยทีเดียว เพราะเป็นจุดหัวเลี้ยวหัวต่อระหว่างเส้นทางแห่งสังสารวัฏกับเส้นทางแห่งพระนิพพาน อุปมาเรื่องเต่าสามารถมองได้สองมุม คือ เต่าที่โผล่หัวออกนอกกระดองเป็นเต่าที่อยู่ในภาวะเสี่ยงต่อภัยอันตรายรอบด้าน ส่วนเต่าที่หดหัวเข้าไปอยู่ในกระดองเป็นเต่าที่อยู่ในภาวะได้รับการคุ้มกันอันตราย เช่นเดียวกับคนที่ปล่อยจิตให้ตกอยู่ในโลกแห่งการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์ (มโนวิตักกะ) ภายใต้การครอบงำของตัณหาและทิฏฐิ เป็นคนที่อยู่ท่ามกลางความเสี่ยงต่อภัยแห่งสังสารวัฏ ส่วนคนที่คุ้มครองจิตของตนด้วยสติและปัญญาเป็นคนที่อยู่ท่ามกลางการรักษาความปลอดภัยหรืออยู่ในเส้นทางแห่งพระนิพพาน

อย่างไรก็ตาม พระอรรถกถาจารย์ได้แบ่ง “มโน” ออกเป็นสองประเภท คือ (๑) มโนที่มีอยู่ตามธรรมชาติ เรียกว่า “ปกติมโน” หมายถึงมโนหรือใจที่อยู่ในภาวะธรรมชาติของมันล้วนๆ ยังไม่ถูกครอบงำด้วยกิเลส ซึ่งก็คือภวังคจิตนั่นเอง[๑๔] และ (๒) มโนที่ถูกอุปกิเลสประทุษร้ายหรือถูกครอบงำด้วยอุปกิเลส ซึ่งก็คือมโนตามความหมายของข้อความที่ว่า “มนสา เจ ปทุฏฺเฐน” (ถ้าบุคคลมีมโนอันโทษประทุษร้ายแล้ว) นั่นเอง ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า

> บทว่า “ปทุฏฺเฐน” คือ อันโทษมีอภิชฌาเป็นต้นซึ่งจรมาประทุษร้ายแล้ว จริงอยู่ ปกติมโน (มโนตามธรรมชาติ) ชื่อว่าภวังคจิต ภวังคจิตนั้นไม่มีโทษประทุษร้าย เหมือนน้ำใสเศร้าหมองแล้วเพราะสีทั้งหลายมีสีเขียวเป็นต้นซึ่งจรมา (กลับกลาย) เป็นน้ำเขียวเป็นต้น จะชื่อว่าน้ำใหม่ก็มิใช่ จะชื่อว่าน้ำใสเดิม (ปุริมํ) ก็ไม่ใช่ ฉันใด ภวังคจิตแม้นั้น อันโทษมีอภิชฌาเป็น

---

[๑๐] Sir Monier Monier-Williams, **Sanskrit-English Dictionary** (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1995), p. 785.

[๑๑] T.W. Rhys Davids and William Stede, **Pali-English Dictionary** (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997), p. 520.

[๑๒] Peter Harvey, **The Selfless Mind** (Curzon Press, 1995), pp. 40-41, 80, 138-139.

[๑๓] สํ.ส. (ไทย) ๑๕/๑๗/๑๖.

[๑๔] ขุ.ธ.อ. (บาลี) ๑/๑/๒๑., อภิ.สงฺ.อ. (บาลี) ๑/๔๙๘/๓๔๑.

ต้น จรมาประทุษร้ายแล้ว จะชื่อว่าจิตใหม่ก็มิใช่ จะชื่อว่าภวังคจิตเดิม(ปุริมํ) ก็มิใช่ ฉันนั้น เหตุนั้น พระผู้มีพระภาคเจ้าจึงตรัสว่า ภิกษุทั้งหลาย จิตนี้ประภัสสร แต่มันเศร้าหมองแล้ว เพราะอุปกิเลสทั้งหลายที่จรมา[๑๕]

จะเห็นว่า พระอรรถกถาจารย์ได้เปรียบเทียบมโนตามธรรมชาติ (ปกติมโน/ภวังคจิต) เหมือนน้ำที่ใสตามธรรมชาติ และเปรียบเทียบมโนที่ถูกอุปกิเลสครอบงำเหมือนน้ำที่เจือด้วยสีต่างๆ มีสีเขียวเป็นต้น น้ำที่เจือด้วยสีเขียวจะว่าเป็นน้ำอันใหม่ก็ไม่ใช่ เพราะน้ำสีเขียวก็มาจากน้ำที่เคยใส นั่นเอง จะว่าเป็นน้ำอันเดิมก็ไม่ใช่ เพราะสีของน้ำได้เปลี่ยนไปจากเดิมแล้ว มโนที่ถูกครอบงำด้วยอุปกิเลสก็เช่นเดียวกัน จะว่าเป็นมโนใหม่ก็ไม่ใช่ เพราะมโนที่ถูกครอบงำด้วยอุปกิเลสก็มาจากมโนตามธรรมชาตินั่นเอง จะว่าเป็นมโนเดิมก็ไม่ใช่ เพราะคุณสมบัติของมันได้เปลี่ยนแปลงจากที่เคยประภัสสรไปเป็นเศร้าหมองแล้ว

ผู้วิจัยมองว่า มโนที่ถูกครอบงำด้วยอุปกิเลสนี้เองคือจิตระดับที่ทำงานใช้ความคิดอยู่ภายใน เรียกตามคัมภีร์สายอภิธรรมว่า "ชวนจิต"[๑๖] หมายถึงจิตที่เสพอารมณ์หรือปรุงแต่งอารมณ์ ชวนจิตนี้ได้รับการเน้นย้ำมากในคัมภีร์สายพระอภิธรรม เพราะถือว่าเป็นช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อทางจริยธรรม กล่าวคือชวนจิตเป็นทั้งช่วงเกิดกิเลส (อุปกิเลส) ช่วงทำกรรมดีกรรมชั่ว และช่วงเกิดวิบากกรรม[๑๗] ถ้านำไปเทียบกับแนวคิดเรื่องมโนของนิกายโยคาจารจะเห็นความคล้ายคลึงกันมาก เพราะมโนในทัศนะของนิกายโยคาจารก็เป็นจิตที่ถูกครอบงำด้วยอุปกิเลสเหมือนกัน ดังข้อความในลังกาวตารสูตรที่ว่า "จิตประภัสสรโดยธรรมชาติ ถูกอุปกิเลสและมนัสเป็นต้น(ทำให้เศร้าหมอง) ประกอบด้วยตัวตน ขอพระองค์ผู้เลิศด้วยวาทะได้โปรดแสดง" [๑๘]

---

[๑๕] ขุ.ธ.อ. (บาลี) ๑/๑/๒๓.

[๑๖] **ชวนจิต** แปลตามศัพท์ว่า จิตที่แล่นไป หมายถึงจิตที่เสพอารมณ์ จิตที่กระทำการหรือจัดการกับข้อมูลที่รับรู้ทางอายตนะ คำนี้ที่มีความหมายกว้าง หมายรวมทั้งจิตของปุถุชนและจิตของพระอรหันต์ ต่างกันตรงที่ชวนจิตของปุถุชนส่วนใหญ่จะเสพอารมณ์ภายใต้อิทธิพลของกิเลส ส่วนชวนจิตพระอรหันต์เสพอารมณ์แบบบริสุทธิ์ ไม่มีการคิดปรุงแต่งด้วยกิเลส ดังนั้น การเสพอารมณ์ของพระอรหันต์จึงไม่ถือว่าเป็นการสร้างกรรม หากแต่เป็นเพียงกิริยาเท่านั้น (กิริยาชวนะ) วงจรแห่งสังสารวัฏในชีวิตของปุถุชนไม่ว่าจะเป็นกิเลส กรรม และวิบาก ก็เกิดขึ้นในช่วงชวนจิตนี้ จิตจะเศร้าหมอง จะผ่องแผ้ว หรือจะตรัสรู้ ก็เกิดขึ้นในช่วงชวนจิตนี้

[๑๗] Nārada Mahā Thera, **A Manual of Abhidhamma** (Taipei: The Buddhist Missionary Society, 1987), pp. 167-170.

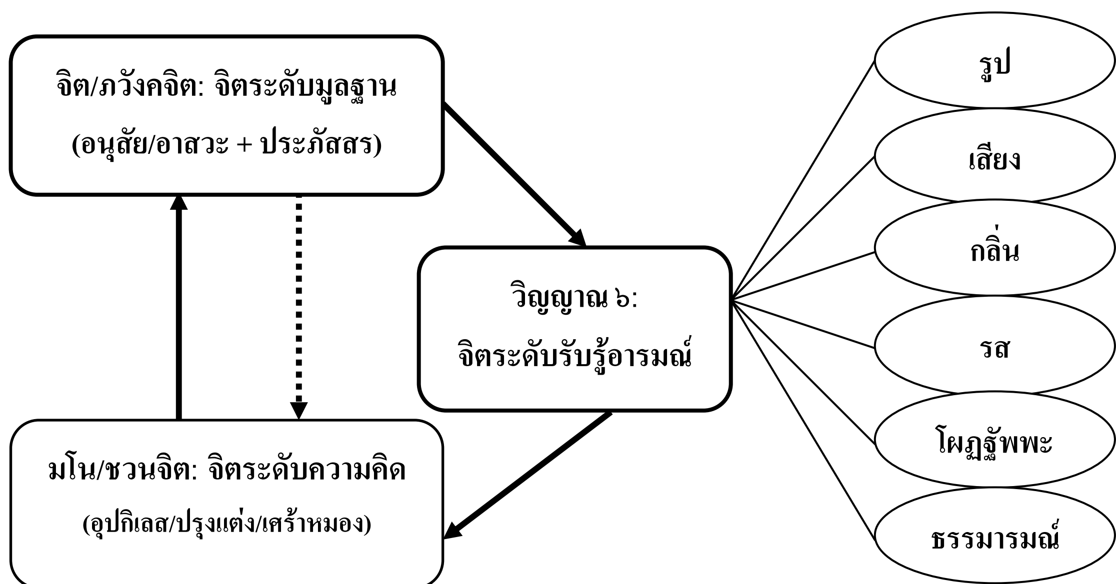
[๑๘] **The Laṅkāvatāra Sūtra**, trans. by D.T. Suzuki, p. 283.

ปฺรกฤติปฺรภาสฺวรมฺ จิตฺตมฺุปเกฺลไศรฺมนาทิภิ/

อาตฺมนา สห สํยุกฺตํ เทเศหิ วทตำ วระ//

(๓) **จิตระดับรับรู้อารมณ์ (วิญญาณ):** หมายถึงจิตระดับที่ทำงานรับรู้อารมณ์ภายนอกที่ผ่านเข้ามาทางช่องทางอายตนะ ๖ คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ เรียกรวมๆ ว่า "วิญญาณ" จำแนกตามช่องทางการรับรู้มี ๖ อย่าง คือ (๑) จักษุวิญญาณ วิญญาณที่รู้อารมณ์ทางตา (๒) โสตวิญญาณ วิญญาณที่รู้อารมณ์ทางหู (๓) ฆานวิญญาณ วิญญาณที่รู้อารมณ์ทางลิ้น (๔) ชิวหาวิญญาณ วิญญาณที่รู้อารมณ์ทางลิ้น (๕) กายวิญญาณ วิญญาณที่รู้อารมณ์ทางกาย (๖) มโนวิญญาณ วิญญาณที่รู้อารมณ์ทางใจ จิตระดับรับรู้อารมณ์นี้จะเกิดขึ้นได้ต้องอาศัยการประจวบกันของปัจจัย ๓ อย่าง คือ อายตนะ อารมณ์ และวิญญาณ เช่น จักขุวิญญาณจะเกิดขึ้นได้ ต้องมีตาดี ต้องมีรูปอยู่ในระยะที่มองเห็นได้ และต้องมีวิญญาณหรือการใส่ใจในรูปนั้น

อย่างไรก็ตาม การแบ่งโครงสร้าง-หน้าที่ของจิตออกเป็น ๓ ระดับนี้ ไม่ได้หมายความว่าจิตทั้งสามระดับนี้มีอยู่พร้อมๆ กันแบบลดหลั่นกันในแนวดิ่ง เป็นเพียงการแบ่งเพื่อให้ง่ายต่อการความเข้าใจเท่านั้น ความจริงแล้วพระพุทธศาสนาเถรวาทถือว่าจิตมีการเกิดดับอย่างต่อเนื่องในรูปของกระแส(สันตติ) ขณะใดที่จิตอยู่ในระดับลึกก็หมายความว่าขณะนั้นจิตระดับกึ่งกลางและจิตระดับรับรู้อารมณ์ไม่มีอยู่ จิตทั้งสามระดับนี้ทำงานในรูปวงจรหรือหมุนวน คือเริ่มจากจิตระดับมูลฐานแล้วขึ้นไปสู่จิตระดับรับรู้อารมณ์ ลงไปสู่จิตระดับความคิด แล้วกลับลงไปสู่จิตระดับมูลฐานอีกเหมือนเดิม การทำงานจะหมุนวนไปอย่างนี้รอบแล้วรอบเล่า ดังภาพแผนภูมิต่อไปนี้



จากแผนภูมิจะเห็นว่า จิตหรือภวังคจิตมีความบริสุทธิ์โดยธรรมชาติและประกอบด้วยกิเลสละเอียดอ่อนเรียกว่าอาสวะหรืออนุสัย แล้วเปลี่ยนมาเป็นวิญญาณเพื่อรับรู้อารมณ์ทางอายตนะ หลังจากรับรู้อารมณ์แล้วจึงเปลี่ยนมาเป็นมโนหรือชวนจิตเพื่อเสพหรือปรุงแต่งอารมณ์ที่รับเข้ามา

โดยในช่วงนี้อาสวะหรืออนุสัยจะถูกกระตุ้นให้ปรากฏตัวออกมามีอิทธิพลต่อการทำงานของมโนหรือชวนจิต เมื่อเสพอารมณ์แล้ว(ทำกรรม) ก็จะเกิดผลแห่งการเสพตามมา(ผลกรรม) จากนั้นจึงเปลี่ยนไปเป็นภวังคจิตอีกเหมือนเดิมพร้อมผลกรรมที่เป็นกุศลและอกุศล การทำงานของจิตจะหมุนวนไปอย่างนี้รอบแล้วรอบเล่า

๔.๓ ธรรมชาติเดิมแท้ของจิต

ความจริงเรื่องธรรมชาติเดิมแท้ของจิตเราได้อภิปรายมาบ้างแล้วในส่วนที่ว่าด้วย แต่ในที่นี้ได้แยกหัวข้อออกมาเป็นส่วนหนึ่งต่างหาก เพราะเห็นว่าเป็นเรื่องสำคัญที่ควรจะอภิปรายลงลึกในรายละเอียดเป็นการเฉพาะ

เมื่อพูดถึงจิตบริสุทธิ์โดยธรรมชาติส่วนมากเราจะเข้าใจว่าไม่ใช่แนวคิดของฝ่ายเถรวาท หากแต่เป็นแนวคิดของนิกายมหาสังฆิกะที่เกิดขึ้นในช่วงหลังสังคายนาครั้งที่ ๒ แล้วได้รับการสืบทอดต่อมาในฝ่ายมหายาน โดยเฉพาะในนิกายเซน ดังคำกล่าวของอาจารย์เสถียร โพธินันทะที่ว่า

> ฝ่ายมหาสังฆิกะอธิบายว่า กิเลสต่างๆ เป็นเพียงสิ่งภายนอกที่มาหุ้มห่อจิตอันบริสุทธิ์ไว้ เหมือนเมฆมาบังดวงอาทิตย์ กิเลสก็ไม่ใช่จิต ธรรมชาติจิตนี้สะอาดหมดจด แต่ที่เห็นขุ่นหมอง เพราะกิเลสมาเคลือบ เหมือนน้ำบริสุทธิ์กับสี เมื่อเอาสีแดงเจือลงไปน้ำก็มีสีแดง เอาสีเขียวเจือลงไป น้ำก็มีสีเขียว สภาวะเดิมของจิตบริสุทธิ์ปลอดโปร่งจากปวงกิเลส[๑๙]
>
> เถรวาทเราไม่ยอมรับมติอันนี้ เราถือว่า คำว่าผุดผ่องประภัสสรนั้น ไม่ได้หมายความว่าบริสุทธิ์ พระพุทธเจ้าไม่ได้ใช้คำว่า "วิสุทธิ"...ใช้แต่เพียงคำว่า "ผุดผ่อง" คำว่าผุดผ่องนี้ไม่จำเป็นต้องบริสุทธิ์ จิตที่เป็นสมาธิ เช่น ในปฐมฌาน ก็ชื่อว่าผุดผ่องแล้ว ผุดผ่องจากนิวรณ์ ๕...พระพุทธภาษิตที่ว่า ธรรมชาติจิตเป็นประภัสสร...จากปริยุฏฐานะกับวีติกกมะเท่านั้น แต่ทว่ายังมีกิเลสที่เป็นเชื้อสายนอนอยู่ในขันธสันดาน คือ อนุสัยกิเลส คือ กิเลสตามนอนเนื่อง กิเลสประเภทนี้ไม่ได้อยู่ในคำว่าประภัสสรด้วยเลย[๒๐]

จะเห็นว่า คำอธิบายเรื่องจิตประภัสสรของนิกายมหาสังฆิกะที่อาจารย์เสถียรมองว่าฝ่ายเถรวาทไม่ยอมรับนั้น แทบไม่มีอะไรแตกต่างจากอุปมาเรื่องความเสียชื่อเสียงของมารดาบิดาและครูอาจารย์ที่เกิดจากการกระทำของบุตรและศิษย์ที่เราได้อภิปรายมาแล้ว เหตุผลที่อาจารย์เสถียรไม่

---

[๑๙] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑), หน้า ๒๕๕-๒๕๖.

[๒๐] เสถียร โพธินันทะ, **แนวพระพุทธศาสนา**, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๕๒-๕๕.

ยอมรับแนวคิดเรื่องจิตบริสุทธิ์นั้น เพราะเห็นว่าจะไปขัดแย้งกับแนวคิดเรื่อง "อนุสัย"[๒๑] ของฝ่ายเถรวาท ซึ่งอาจารย์มองว่าเป็นกิเลสที่นอนเนื่องยืนพื้นอยู่ตลอดเวลาไม่ว่าในขณะนั้นอุปกิเลสจะจรมาหรือไม่ก็ตาม ดังนั้น จิตประภัสสรในทัศนะของอาจารย์เสถียรก็คือช่วงเวลาที่อนุสัยยังไม่ฟุ้งขึ้นมาเป็นปริยุฏฐานกิเลส (กลุ้มรุมอยู่ภายในใจ) และยังไม่ปรากฏออกเป็นวีติกกมกิเลส (แสดงออกทางพฤติกรรม) เท่านั้น และหมายถึงความผุดผ่องในจิตของผู้ได้ฌานสมาบัติอันเนื่องมาจากนิวรณ์ระงับไปเท่านั้น[๒๒]

ในทัศนะของผู้วิจัย แนวคิดเรื่องจิตบริสุทธิ์ไม่น่าจะเป็นประเด็นขัดแย้งระหว่างนิกาย-มหาสังฆิกะกับเถรวาท ทั้งสองฝ่ายมีความเห็นตรงกันในเรื่องนี้ แต่ประเด็นข้อขัดแย้งเป็นเรื่องของอนุสัยต่างหาก ในคัมภีร์กถาวัตถุ[๒๓] มีข้อความว่าด้วยการถกเถียงกันระหว่างฝ่ายเถรวาทกับฝ่ายมหาสังฆิกะในเรื่องอนุสัย ฝ่ายเถรวาทมองว่าจิตของปุถุชนอยู่ในสภาพที่มีอนุสัยนอนเนื่องอยู่ตลอดเวลา ซึ่งจิตที่อยู่ในสภาพเช่นนี้เรียกว่าเป็นกลางๆ หรืออัพยากฤต คือยังบอกไม่ได้ว่าดีหรือไม่มี เป็นกุศลหรืออกุศล เมื่อไรเกิดความคิดไม่ดีขึ้นมา เช่น คิดอยากจะฆ่าสัตว์ เราก็เรียกว่าอกุศลจิต เมื่อไรที่เกิดจิตเมตตาอยากจะช่วยเหลือสัตว์ เราก็เรียกว่ากุศลจิต อุปมาเหมือนน้ำที่อยู่ในแก้ว เมื่อตะกอนนอนก้นน้ำก็จะใส เมื่อตะกอนฟุ้งขึ้นมาน้ำก็จะขุ่น แต่ไม่ว่าน้ำจะใสหรือขุ่นก็ตาม จะต้องมีตะกอนชนิดละเอียดอ่อนนอนก้นอยู่ตลอดเวลา ฝ่ายมหาสังฆิกะไม่เห็นด้วยกับแนวคิดนี้ พวกเขามองว่าจิตจะต้องเป็นอย่างใดอย่างหนึ่งระหว่างกุศล กับ อกุศลเท่านั้น ไม่มีสภาพแบบกลางๆ หรืออัพยากฤต อุปมาเหมือนความมืดกับความสว่าง เมื่อความสว่างปรากฏขึ้นที่ใด ที่นั้นก็จะไม่มีความมืดเหลืออยู่ เช่นเดียวกันเมื่อความมืดปรากฏขึ้นที่ใด ที่นั้นก็จะไม่มีความสว่างเหลืออยู่ จะเห็นว่าทั้งสองฝ่ายไม่ได้ถกเถียงกันเลยว่าเนื้อแท้ๆ ของจิตเป็นประภัสสรหรือไม่เป็นประภัสสร ประเด็นอยู่ที่ว่าในขณะที่เกิดกุศลจิตหรืออกุศลจิต มีอนุสัยยืนพื้นอยู่ในจิตตลอดเวลาหรือไม่เท่านั้นเอง

---

[๒๑] คำว่า "อนุสัย" แปลตามศัพท์ว่า การนอนเนื่อง หมายถึงกิเลสที่แฝงตัวนอนเนื่องอยู่ภายในจิต กิเลสที่เป็นความโน้มเอียงภายในจิต (latent dispositions/underlying tendencies) หรือกิเลสที่ยังไม่ได้แสดงบทบาททำให้จิตเศร้าหมอง อุปมาเหมือนคนที่มีโรคทางกรรมพันธุ์ เช่น กรรมพันธุ์โรคเบาหวาน อนุสัยเหมือนช่วงที่โรคเบาหวานแฝงตัวอยู่ในร่างกาย อุปกิเลสเหมือนช่วงที่โรคเบาหวานปรากฏตัวออกมาทำให้ร่างกายเจ็บป่วย อนุสัยมี ๗ อย่าง คือ (๑) *กามราคานุสัย* อนุสัยคือความกำหนัดในกาม (๒) *ปฏิฆานุสัย* อนุสัยคือความหงุดหงิด (๓) *ทิฏฐานุสัย* อนุสัยคือความเห็นผิด (๔) *วิจิกิจฉานุสัย* อนุสัยคือความลังเลสงสัย (๕) *มานานุสัย* อนุสัยคือความถือตัว (๖) *ภวราคานุสัย* อนุสัยคือความกำหนัดในภพ และ (๗) *อวิชชานุสัย* อนุสัยคือความไม่รู้ ดู ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๓๒/๓๓๗.

[๒๒] เสถียร โพธินันทะ, **แนวพระพุทธศาสนา**, หน้า ๒๕๗.

[๒๓] ดูเพิ่มเติมใน อภิ.ธา. (ไทย) ๓๗/๖๐๕/๖๖๑-๖๗๐.

ประเด็นที่ว่าฝ่ายเถรวาทไม่ยอมรับเรื่องจิตบริสุทธิ์นั้นถือว่าไม่ถูกต้อง เพราะจริงอยู่ที่ว่าพระพุทธเจ้าไม่ทรงใช้คำว่า "บริสุทธิ์" กับจิตประภัสสร แต่พระอรรถกถาจารย์ได้ใช้คำว่าบริสุทธิ์และคำอื่นๆ อีกมากมายสำหรับนิยามความหมายของจิตประภัสสร เช่น คำว่า "ปริสุทฺธ" (บริสุทธิ์) หรือ "ปกติปริสุทฺธ" (บริสุทธิ์โดยธรรมชาติ) หรือ "ปณฺฑร" (ขาวผ่อง)[๒๔] หรือ "สุกฺก" (ขาว/สว่าง) หรือ "โอทาต" (ขาว/หมดจด)[๒๕] และการใช้คำว่าบริสุทธิ์กับจิตประภัสสรนี้ก็ไม่จำเป็นต้องขัดแย้งกับเรื่องอนุสัย เพราะความบริสุทธิ์ในที่นี้ไม่ได้มุ่งประเด็นว่ามีกิเลสหรือยังไม่มีกิเลส หากแต่มุ่งถึงเนื้อแท้ของจิตมากกว่า กล่าวคือ เวลาพูดถึงจิตบริสุทธิ์ เราต้องแยกเป็นสองส่วนระหว่างเนื้อแท้ของจิตกับสิ่งแปลกปลอมที่มาทำให้จิตเศร้าหมอง ธรรมชาติของจิตนั้นไม่ว่าจะอยู่ในสภาพที่ถูกกิเลสห่อหุ้มหรือไม่ก็ตาม ก็ถือว่ายังมีความบริสุทธิ์อยู่เช่นเดิม ส่วนกิเลสที่จรเข้ามาแม้จะทำให้จิตเศร้าหมอง แต่ก็ไม่ได้ทำให้จิตสูญเสียธรรมชาติอันเป็นเนื้อแท้ของมัน เหมือนครูอาจารย์ผู้มีความบริสุทธิ์งดงาม แต่ชื่อเสียงกลับมามัวหมองลงเพราะการกระทำไม่ดีของศิษย์ ความมัวหมองของ ครูอาจารย์นี้เป็นเพียงเรื่องที่คนอื่นสร้างขึ้นหรือเรื่องที่สายตาสังคมมองเข้ามาเท่านั้น ไม่ได้หมายความว่าความบริสุทธิ์ในเนื้อในตัวของครูอาจารย์จะสูญเสียตามไปด้วย หรืออุปมาเหมือนเพชรที่เปล่งประกายแวววาวอยู่โดยธรรมชาติ แต่กลับมาเศร้าหมองลงเพราะหล่นลงไปหมกอยู่ในโคลนตม ความมัวหมองของเพชรนี้เป็นเพียงพื้นผิวภายนอกเท่านั้น ไม่ได้หมายความว่าเนื้อแท้ของเพชรจะสูญเสียความเปล่งประกายตามไปด้วย ธรรมชาติของเพชรเคยเป็นอย่างไรก็ยังคงเป็นอย่างนั้น ไม่ว่าจะถูกห่อหุ้มด้วยโคลนตมหรือไม่ก็ตาม

นอกจากนั้น อาจารย์เสถียรยังมองอีกว่า เพื่อไม่ให้เกิดความขัดแย้งกับแนวคิดที่ว่าจิตมีอนุสัย พระพุทธศาสนาเถรวาทจึงเลือกที่จะไม่ใช้คำว่า "บริสุทธิ์" กับจิตประภัสสรเหมือนฝ่ายมหาสังฆิกะ หากแต่ใช้คำกลางๆ ว่า "อัพยากฤต" ดังข้อความที่ว่า

> ทางฝ่ายบาลีเราใช้อย่างยุติธรรมที่สุด ไม่ให้เกิดปัญหา คือมติทางพุทธศาสนาฝ่ายบาลีถือว่าธรรมชาติของจิตนั้นไม่ใช่กุศลร้อยเปอร์เซ็นต์ ไม่ใช่อกุศลร้อยเปอร์เซ็นต์...ธรรมชาติของจิตนะเป็นอัพยากฤตแท้ๆ แต่ว่าในอัพยากฤตนั้นมันเก็บเอาทั้งกุศล อกุศล อยู่ในนั้นด้วย"[๒๖]

จะเห็นว่า คำว่า "อัพยากฤต" ในทัศนะของอาจารย์เสถียรมีความหมายแบบกลางๆ ไม่ใช่กุศลร้อยเปอร์เซ็นต์ และไม่ใช่อกุศลร้อยเปอร์เซ็นต์ ความหมายแบบกลางๆ นี้เข้ากันได้พอดีกับความหมายของจิตประภัสสรว่า "จิตผุดผ่อง" ในทัศนะของอาจารย์ เพราะคำว่า "จิตผุดผ่อง"

---

[๒๔] องฺ.เอกก.อ. (บาลี) ๑/๔๙/๕๓.

[๒๕] อภิ.สงฺ.อ. (บาลี) ๑/๕๑/๕๔.

[๒๖] เสถียร โพธินันทะ, **แนวพระพุทธศาสนา**, หน้า ๖๕-๖๖.

ไม่ได้หมายถึงจิตบริสุทธิ์ หากหมายเอาช่วงเวลาที่อนุสัยนอนเนื่องแฝงตัวอยู่ในจิต อย่างไรก็ตาม เหตุผลของอาจารย์เสถียรตรงนี้ถือว่าตกไป เพราะจากคำนิยามจิตประภัสสรของฝ่ายเถรวาทที่ยกมาข้างต้นแสดงให้เห็นว่า ฝ่ายเถรวาทก็ได้ใช้คำว่า "บริสุทธิ์" กับจิตประภัสสรเช่นเดียวกับกับฝ่ายมหาสังฆิกะ

คำถามคือการใช้คำว่า "บริสุทธิ์" กับจิตประภัสสรขัดแย้งกับเรื่องอนุสัยอย่างที่อาจารย์เสถียรกลัวหรือไม่ ถ้าตอบตามทัศนะของฝ่ายเถรวาทก็ต้องบอกว่าไม่ขัด ส่วนเหตุผลที่บอกว่าไม่ขัดก็อย่างที่ได้อภิปรายมาแล้ว คือ เวลาที่ฝ่ายเถรวาทใช้คำว่า "บริสุทธิ์" กับจิตประภัสสรนั้น ไม่ได้หมายถึงจิตที่ปราศจากกิเลสอย่างสิ้นเชิง แต่หมายเอาช่วงเวลาอนุสัยยังไม่ปรากฏออกมาทำให้จิตเศร้าหมองนั่นเอง อีกเหตุผลหนึ่ง เวลาพูดถึงจิตประภัสสรเรามุ่งเอาธรรมชาติที่เป็นเนื้อแท้ของจิต จิตระดับนี้แม้จะมีอนุสัยนอนเนื่องแฝงตัวอยู่ แต่เราก็สามารถเรียกได้ว่าเป็นจิตบริสุทธิ์ เพราะมุ่งเอาธรรมชาติที่เป็นเนื้อแท้ของมัน เหมือนการพูดถึงธรรมชาติอันบริสุทธิ์ของน้ำในท่ามกลางการเจือปนของสีต่างๆ

การที่ฝ่ายเถรวาทใช้คำว่า "อัพยากฤต" กับจิตประภัสสรนั้น คงไม่ใช่เพราะกลัวว่าเมื่อใช้คำว่า "บริสุทธิ์" แล้วจะไปขัดแย้งกับเรื่องอนุสัย แต่เหตุผลควรจะเป็นว่า จิตประภัสสรหรือภวังคจิตเป็นแหล่งที่รวมวิบากกรรมทั้งที่เป็นกุศลและอกุศลคละเคล้ากันไป จนเราไม่สามารถบอกได้ว่ามันเป็นจิตดีหรือไม่ดี เป็นกุศลหรืออกุศล บอกได้แต่เพียงว่าเป็น "อัพยากฤต" คือเป็นกลางทางจริยธรรม (morally neutral) อีกเหตุผลหนึ่งคือ เนื่องจากภวังคจิตเป็นวิปากจิตหรือจิตที่เป็นผลของกรรม (ภวังคจิตเป็นจิตผลที่เกิดขึ้นสืบเนื่องจากจิตเหตุคือชวนจิต) พระพุทธศาสนาถือว่าวิบากกรรมและโลกแห่งวัตถุทั้งหมดเป็น "อัพยากฤต"[๒๗] หรือมีธรรมชาติเป็นกลางๆ ไม่สามารถตัดสินในทางจริยธรรมได้ว่าดีหรือชั่ว คำว่า "ดี-ชั่ว" นั้นเป็นคำที่พระพุทธศาสนาใช้สำหรับเรียกตัวกรรมหรือการกระทำที่เกิดจากแรงจูงใจที่เป็นกุศลหรืออกุศลเท่านั้น การกระทำใดเกิดจากแรงจูงใจที่เป็นกุศล เช่น ความโลภ เป็นต้น ถือว่าการกระทำนั้นชั่ว การกระทำใดเกิดจากแรงจูงใจที่เป็นกุศล เช่น ความเมตตา เป็นต้น ถือว่าการกระทำนั้นดี เมื่อภวังคจิตเป็นจิตที่เป็นผลของกรรม เป็นจิตที่ยังไม่ได้ทำกรรมจากแรงจูงใจที่เป็นกุศลและอกุศล ดังนั้น เราจึงบอกไม่ได้เป็นจิตดีหรือจิตชั่ว บอกได้เพียงว่าเป็นกลางๆ

---

[๒๗] พระพุทธศาสนาใช้คำว่า "อัพยากฤต" สำหรับเรียกสิ่งที่เป็นวิบากกรรมทุกชนิด ทั้งที่เป็นรูปและนาม คือวิบากจิตทุกประเภท ร่างกายอันเป็นผลกรรมในอดีต (กัมมชรูป) รวมทั้งโลกแห่งวัตถุภายนอกทั้งหมด สิ่งเหล่านี้มีธรรมชาติเป็นกลางๆ ไม่ดีไม่ชั่ว ไม่ใช่กุศลไม่ใช่อกุศล ส่วนคำว่า "ดี-ชั่ว" พระพุทธศาสนาใช้สำหรับเรียกกรรมหรือการกระทำที่เกิดขึ้นบนฐานแรงจูงใจ(เจตนา)ที่เป็นกุศลและอกุศล

ในครั้งพุทธกาลมีภิกษุรูปหนึ่งชื่อว่าจูฬปันถก เป็นคนมีสติปัญญาน้อย บวชมาแล้วตั้งสี่เดือนแต่ไม่สามารถเรียนธรรมได้แม้แต่คาถาเดียว จึงถูกพระภิกษุผู้เป็นพี่ชายชื่อว่ามหาปันถกตำหนิว่าเป็นผู้ไม่เหมาะสมที่จะอยู่ในพระศาสนา ถ้าเรื่องเล็กน้อยแค่นี้ทำไม่ได้แล้วจะบรรลุเป้าหมายสูงสุดของบรรพชิตได้อย่างไร แล้วขับให้ท่านออกไปจากอารามพร้อมตัดกิจนิมนต์ ท่านจูฬปันถกรู้สึกน้อยเนื้อต่ำใจ คิดว่าอยู่ไปก็ไร้ประโยชน์ ลาสิกขาไปเลี้ยงชีพเป็นฆราวาสดีกว่า พอเรื่องราวทั้งหมดทราบถึงพระพุทธเจ้า จึงเสด็จไปปลอบโยนและยับยั้งไม่ให้ท่านลาสิกขา ทรงแนะวิธีปฏิบัติธรรมแบบง่ายๆ โดยให้ท่านนั่งหันหน้าไปทางทิศตะวันออก แล้วเอามือลูบผ้าเช็ดธุลีผืนหนึ่งพร้อมบริกรรมว่า "รโชหรณํ รโชหรณํ" (ผ้าเช็ดธุลีๆ) ขณะที่ท่านกำลังลูบผ้าไปเรื่อยๆ นั้น ปรากฏว่าผ้าเกิดการเปลี่ยนแปลงจากที่เคยสะอาดกลายไปเป็นผ้าเศร้าหมอง ท่านจึงเกิดความคิดว่า "ผ้าท่อนนี้บริสุทธิ์อย่างยิ่ง (อติวิย ปริสุทฺธํ) แต่อาศัยภาวะของตนนั้นแล้ว (ตํ อตฺตภาวํ)[๒๘] กลับละธรรมชาติดั้งเดิมเสีย (ปุริมปกตึ) แล้วกลายเป็นผ้าเศร้าหมองอย่างนี้ไป" เมื่อท่านจูฬปันถกคิดได้ดังนี้ พระพุทธเจ้าจึงทรงสอนโยงไปหาธุลีคือกิเลสภายในใจว่า "จูฬปันถก เธออย่าทำความหมายเฉพาะท่อนผ้านั้นว่า เศร้าหมองแล้ว ติดธุลีแล้ว ก็ธุลีทั้งหลายมีธุลีคือราคะเป็นต้น มีอยู่ในภายในของเธอ เธอจงนำ (กำจัด) มันออกเสีย"[๒๙]

จากตัวอย่างเรื่องที่ยกมา ประเด็นที่น่าตั้งคำถามคือ ทำไมพระพุทธเจ้าให้พระจูฬปันถกนั่งหันหน้าไปหาดวงอาทิตย์ทางทิศตะวันออก ดวงอาทิตย์เป็นสัญลักษณ์ของอะไร ทำไมให้นั่งลูบผ้าบริสุทธิ์ ผ้าบริสุทธิ์เป็นสัญลักษณ์ของอะไร และทำไมให้ลูบผ้าไปเรื่อยๆ จนกลายเป็นผ้าเศร้าหมอง ความเศร้าหมองเป็นสัญลักษณ์ของอะไร คำตอบน่าจะเป็นว่า พระพุทธเจ้าทรงต้องการให้พระจูฬปันถกเกิดความคิดเชิงเปรียบเทียบว่า ดวงอาทิตย์นั้นมีความสว่างรุ่งเรืองอยู่ตามธรรมชาติ แต่กลับเศร้าหมองลงเพราะถูกบดบังด้วยเมฆหมอก ผ้าสะอาดบริสุทธิ์โดยธรรมชาติ แต่กลับเศร้าหมองเพราะความสกปรกอันเกิดจากการลูบบ่อยๆ ในที่สุดวิธีการของพระพุทธเจ้าก็ได้ผล เมื่อพระจูฬปันถกเกิดความคิดเช่นนั้นขึ้นมาจริงๆ จากนั้นพระองค์ก็โยงความคิดนี้เข้ามาหาเรื่องข้างในคือเรื่องจิตกับกิเลส ทรงเน้นย้ำว่า อย่าได้หยุดคิดเพียงว่าผ้าเศร้าหมองเพราะแปดเปื้อนด้วยธุลี แต่ให้คิดต่อไปอีกว่าจิตของเราก็เศร้าหมองเพราะแปดเปื้อนด้วยธุลีคือกิเลสเหมือนกัน แล้วทรงแนะให้กำจัดมันออกไปเสีย ดังนั้น ดวงอาทิตย์ก็คือสัญลักษณ์ของจิตที่สว่างหรือมีรัศมี (ประภัสสร)

---

[๒๘] คำว่า "**อตฺตภาวํ**" นิยมแปลทับศัพท์ว่า อัตภาพ หมายถึง ภาวะของตน ธรรมชาติของตน หรือความเป็นตัวของตัวเอง ตรงกับภาษาอังกฤษว่า "one's own nature", "individuality", หรือ "personality" ในข้อความนี้ท่านใช้คำว่า "ตํ อตฺตภาวํ" เพื่อเน้นย้ำข้อความที่อยู่ข้างหน้าว่า ผ้านั้นมันมีภาวะของตน คือความบริสุทธิ์ของมันนั่นเอง

[๒๙] ขุ.ธ.อ. (บาลี) ๑/๑๗/๑๘๕.

และผ้าบริสุทธิ์ก็สัญลักษณ์ของจิตที่บริสุทธิ์โดยธรรมชาติ (ปกติปริสุทฺธ) เมฆหมอกและธุลีที่เปื้อนผ้าก็คือสัญลักษณ์ของกิเลสที่จรเข้ามาทำให้จิตเศร้าหมอง (อุปกิเลส) และการลูบผ้าบ่อยๆ ก็คือสัญลักษณ์ของการสั่งสมกิเลสไว้ในจิตอยู่บ่อยๆ

คำสอนของท่านพุทธทาสภิกขุเรื่อง "จิตเดิมแท้" หรือ "พุทธภาวะ" หลายคนวิจารณ์ว่าท่านรับแนวคิดนี้มาจากนิกายเซนแล้วอธิบายปะปนคำสอนของเถรวาท ผู้วิจัยมองว่าส่วนหนึ่งน่าจะเป็นอย่างนั้นแต่คงไม่ใช่ทั้งหมด เหตุผลหลักน่าจะเป็นเพราะท่านมองเห็นความสอดคล้องกันระหว่างแนวคิดของเซนกับของเถรวาทมากกว่า ดังข้อความที่ว่า

> จิตเดิมแท้คำแรก คือจิตที่เป็นธรรมชาติจิต เป็นธาตุของจิต เป็นของเดิมแท้ ก่อนแต่ที่จะถูกปรุง ชีวิตประกอบด้วยจิตชนิดที่ยังไม่มีการปรุง เพราะมันปรุงไม่เป็น มันยังไม่ถูกปรุง นี่ก็เรียกว่าจิตเดิมแท้ จนกว่าจะถูกปรุงเป็นจิตใหม่คือเป็นจิตที่มีกิเลส...ทีนี้เดิมแท้มันมีคุณสมบัติ คือรู้อะไรได้ นี่เรียกว่ามันประภัสสร มันมีรัศมี มีความเรืองแสงเป็นประภัสสร เพราะมันไม่ถูกหุ้มห่อด้วยอะไร ไม่ถูกห่อหุ้มด้วยกิเลส ไม่ถูกห่อหุ้มด้วยผลของกิเลส คือความดีความชั่วเป็นต้น มันจึงเรืองแสงได้เหมือนเพชร เพชรอย่างดีในตัวมันเอง มันมีรัศมีอยู่ในตัวมันเอง มันเรืองรัศมีของมันได้ แต่ถ้าเอาโคลนไปหมกเสีย มันก็รัศมีไม่ออก นี่เรียกว่ามันไม่เดิมแท้ มันไม่ประภัสสร ทีนี้ถ้าว่ามันผิดจากเดิมแท้หรือไม่ประภัสสรแล้ว เราเรียกว่าผิดปรกติแล้ว[๓๐]

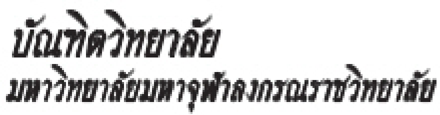
จะเห็นว่า เวลาที่ท่านพุทธทาสภิกขุพูดถึงจิตเดิมแท้หรือจิตประภัสสร ท่านจะแยกออกเป็นสองส่วน คือ จิตล้วนๆ หรือเนื้อแท้ของจิต กับ กิเลสที่เข้ามาห่อหุ้ม เนื้อแท้ของจิตมีความเรืองแสงหรือมีรัศมีในตัวมันเอง กิเลสเป็นสิ่งที่เข้ามาห่อหุ้มให้มันเปล่งรัศมีออกมาไม่ได้ เหมือนเพชรเปล่งรัศมีออกมาไม่ได้เพราะถูกหมกอยู่ในโคลนตม และจิตประภัสสรนี้เองที่ท่านมองว่ามีธรรมชาติหรือเชื้อแห่งพุทธภาวะอยู่ภายใน ดังข้อความที่ว่า

> ธรรมชาติที่จะทำให้สิ่งที่มีชีวิตเจริญขึ้นมา จนถึงลักษณะอย่างนี้ในที่สุด เรียกว่า ธรรมชาติแห่งความเป็นพุทธะบ้าง ธรรมชาติแห่งพุทธภาวะบ้าง ที่เรียกว่าธรรมชาติก็เพราะมีอยู่แล้วมีอยู่เองโดยธรรมชาติ หรือจะเรียกว่าธรรมชาติที่เป็นเชื้อแห่งความเป็นพุทธะ มีอยู่แล้ว ในสิ่งมีชีวิตก็มีเชื้ออันนี้อยู่แล้ว[๓๑]

---

[๓๐] **ธรรมานุกรมธรรมโฆษณ์** เล่ม ๓, รวบรวมโดย นายพินิจ รักทองหล่อ (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สุขภาพใจ, ๒๕๔๐), หน้า ๘๔-๘๖.

[๓๑] พุทธทาสภิกขุ, **ไกวัลยธรรม** (กรุงเทพมหานคร: การพิมพ์พระนคร, ๒๕๒๓), หน้า ๑๔๖-๑๔๗.



จะเห็นว่า ท่านพุทธทาสภิกขุไม่ได้มองว่ามนุษย์เกิดมาพร้อมกับมีความเป็นพุทธะเสร็จสมบูรณ์อยู่แล้วในตัว เพียงแต่มีเชื้อหรือศักยภาพที่จะพัฒนาไปสู่ความเป็นพุทธะได้เท่านั้น ซึ่งเชื้อที่ว่าก็คือสิ่งที่ท่านเรียกว่าจิตเดิมแท้หรือจิตประภัสสรดังกล่าวมาแล้วนั่นเอง ผู้วิจัยมองว่า ถ้าเราไม่ยึดติดกับถ้อยคำแปลกใหม่ที่ท่านนำมาใช้ เช่น "จิตเดิมแท้" หรือ "พุทธภาวะ" โดยถือเอาเฉพาะสาระสำคัญที่ท่านต้องการอธิบาย ก็ไม่น่าจะขัดแย้งกับจารีตเดิมของเถรวาท ความจริงแล้วเวลาที่ชาวมหายานพูดถึงพุทธภาวะ พวกเขาก็ไม่ได้หมายความว่าเรามีความเป็นพุทธะเสร็จสิ้นสมบูรณ์อยู่แล้วในตัว เพียงแต่บอกว่าเรามีธรรมชาติที่จะกลายเป็นพุทธะได้หรือมีหน่ออ่อนที่จะพัฒนาไปสู่ความเป็นพุทธะได้เท่านั้น (พุทธธาตุ/พุทธโคตร/ตถาคตครรภ์)[๓๒]

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ได้ชื่อว่าเป็นผู้ตีความพระพุทธศาสนาแบบเคร่งครัดคัมภีร์ ก็ได้อธิบายเรื่องจิตประภัสสรไม่ห่างไกลจากท่านพุทธทาสภิกขุ ดังคำกล่าวของท่านที่ว่า "จิตนี้โดยธรรมชาติของมันเอง มิใช่เป็นสภาวะที่แปดเปื้อนสกปรก หรือมีสิ่งเศร้าหมองเจือปนอยู่แต่สภาพเศร้าหมองนั้นเป็นของแปลกปลอมเข้ามา ฉะนั้น การชำระจิตให้สะอาดหมดจดจึงเป็นสิ่งที่เป็นไปได้"[๓๓] "เปรียบได้กับน้ำ ถึงจะขุ่นมัวสกปรกเพียงใด เราก็สามารถชำระให้ใสสะอาดได้ เพราะสิ่งที่ทำให้ขุ่นมัวนั้นเป็นของแปลกปลอม หมายความว่าน้ำโดยสภาวะของมันเองก็คือน้ำไม่ใช่เป็นของสกปรก..."[๓๔] จะเห็นว่า พระพรหมคุณาภรณ์ได้อธิบายโดยแยกให้เห็นว่าอะไรคือธรรมชาติของจิตและอะไรคือสิ่งแปลกปลอมที่เข้ามาทำให้จิตเศร้าหมอง ซึ่งการแยกแบบนี้ท่านมองว่าทำให้การชำระความเศร้าหมองออกจากจิตเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ ส่วนประเด็นเรื่องความเป็นพุทธะท่านมองในความหมายของศักยภาพภายในตัวมนุษย์ที่สามารถพัฒนาได้ ดังข้อความที่ว่า "ความเชื่อในศักยภาพของมนุษย์ เรียกเป็นศัพท์ว่า *ศรัทธาในโพธิ* หมายความว่าเป็นความเชื่อในปัญญาของมนุษย์ที่สามารถพัฒนาเป็นพุทธะได้"[๓๕] ถ้าคำว่า "ศรัทธาในโพธิ" ในที่นี้หมายถึงความเชื่อในศักยภาพของมนุษย์ที่จะพัฒนาไปเป็นพุทธะได้ ก็คงมีความหมายไม่ห่างไกลจากสิ่งที่ท่าน

---

[๓๒] **พุทธธาตุ** แปลว่า ธรรมชาติแห่งพุทธะ (Buddha-nature) **พุทธโคตร** แปลว่า เมล็ดพันธ์แห่งการตรัสรู้ (Seed of Enlightenment) และ **ตถาคตครรภ์** แปลว่า ตัวอ่อนหรือหน่ออ่อนแห่งพระตถาคต (Embryo of the Tathāgata) คำเหล่านี้บ่งบอกถึงความเชื่อว่า สรรพสัตว์มีศักยภาพที่จะพัฒนาไปสู่ความเป็นพุทธะได้

[๓๓] พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์** (กรุงเทพมหานคร: บริษัท เอส. อาร์. พริ้นติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๔๖), หน้า ๑๖๘-๑๖๙.

[๓๔] พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), **จาริกบุญ จารึกธรรม**, หน้า ๓๒๘-๓๒๙.

[๓๕] พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตฺโต), **พุทธศาสนาในฐานะเป็นรากฐานของวิทยาศาสตร์** (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๑๒๖.

พุทธทาสเรียกว่า "จิตเดิมแท้" หรือที่มหายานเรียกว่า "พุทธธาตุ" มากนัก เพราะต่างก็มีฐานคิดอยู่บนเรื่องศักยภาพของมนุษย์ที่สามารถพัฒนาไปเป็นพุทธะได้

๔.๔ โลกในทัศนะของพระพุทธศาสนายุคต้น

ในบทที่ผ่านมาผู้วิจัยได้อภิปรายมาแล้วว่า โลกที่นิกายโยคาจารให้ความสนใจคือโลกในความหมายทางจริยธรรมหรือทางศาสนา กล่าวคือโลกแห่งความทุกข์หรือโลกแห่งสังสารวัฏของหมู่สัตว์ผู้ยังมีกิเลส ไม่ใช่โลกในความหมายทางกายภาพอย่างที่นักดาราศาสตร์ให้ความสนใจ และการที่นิกายโยคาจารลดทอนโลกลงไปหาจิตก็ไม่ได้ต้องการนำเสนอแนวคิดแบบจิตนิยมที่ว่าจิตเท่านั้นมีอยู่เพียงอย่างเดียว เพียงแต่ต้องการย้อนกลับไปหาจิตในฐานะเป็นต้นตอของปัญหาและเป็นจุดเริ่มต้นของการแก้ปัญหาด้วย ต่อไปเราจะมาดูว่าแนวคิดของนิกายโยคาจารดังกล่าวนี้มีรากฐานหรือร่องรอยอยู่ในพระพุทธศาสนายุคต้นและยุคเถรวาทบ้างหรือไม่

คำว่า "โลก" ในพระพุทธศาสนายุคต้นมีความหมายแตกต่างจากโลกในความหมายของคนปัจจุบันค่อนข้างมาก เวลาที่คนปัจจุบันได้ยินคำว่า "โลก" ส่วนใหญ่จะนึกถึงโลกทางกายภาพอันเป็นที่อยู่อาศัยของมนุษย์หรือโลกมีสัณฐานกลมที่เป็นดาวเคราะห์ดวงหนึ่งในระบบสุริยจักรวาล แต่โลกที่คนสมัยพุทธกาลรับรู้มีความหมายหลากหลาย ขอสรุปเป็นเป็น ๓ ประเภทหลักๆ ดังนี้

๔.๔.๑ โลกทางกายภาพ(โอกาสโลก): หมายถึงโลกคือแผ่นดินอันเป็นที่อยู่อาศัยของหมู่สัตว์ หรือโลกในฐานะดาวเคราะห์ดวงหนึ่งในระบบสุริยจักรวาลในความหมายของคนปัจจุบัน บางครั้งก็เรียกว่าภพ หรือภูมิ ๓ อันเป็นที่เวียนว่ายตายเกิดของหมู่สัตว์ในสังสารวัฏ ได้แก่ กามภูมิ รูปภูมิ อรูปภูมิ คนอินเดียสมัยพุทธกาลคงจะมีความเชื่อเรื่องโลกไม่ต่างจากคนโบราณทั่วไป คือเชื่อว่าโลกแบนราบเหมือนแผ่นกระดาน โดยมีแผ่นฟ้าโค้งครอบโลกเอาไว้เหมือนหลังคาบ้าน จุดที่ขอบโลกกับขอบฟ้าบรรจบกันคือที่สุดของโลกและขอบฟ้า สมมติว่ามีใครคนหนึ่งเดินตรงไปข้างหน้าเรื่อยๆ ในทิศทางใดก็ตาม สุดท้ายถ้าเขาไม่เสียชีวิตระหว่างทางเสียก่อนก็จะไปถึงที่สุดของโลกได้

ในสมัยพุทธกาลมีเทพบุตรตนหนึ่งชื่อว่าโรหิตัสสะ อดีตชาติตนเคยเป็นฤาษีมีฤทธิ์มากเหาะเหิรเดินอากาศได้ สามารถข้ามมหาสมุทรจากฝั่งหนึ่งไปยังอีกฝั่งหนึ่งได้อย่างรวดเร็ว มีความเชื่อมั่นในความเร็วของตนว่าจะทำให้ไปถึงที่สุดแห่งโลกได้ จึงออกเดินทางโดยไม่ยอมหยุดพักกินอาหาร ไม่พักผ่อนหลับนอน ไม่ถ่ายอุจจาระปัสสาวะ ทำอย่างนี้เป็นเวลาถึง ๑๐๐ ปี แต่ก็ไม่สามารถไปถึงที่สุดแห่งโลกได้ เพราะเสียชีวิตระหว่างทางเสียก่อน โรหิตัสสเทพบุตรมีความสงสัยว่าคนเราจะสามารถเดินทางไปถึงที่สุดแห่งโลกได้หรือไม่ จึงเข้าไปกราบทูลถามพระพุทธเจ้าว่า "ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ พระองค์สามารถหรือหนอที่จะทรงรู้ ทรงเห็น หรือทรงถึงที่สุดแห่งโลกที่สัตว์ไม่เกิด ไม่แก่ ไม่ตาย ไม่จุติ ไม่อุบัติด้วยการไป" จะเห็นว่า ที่สุดแห่งโลกที่โรหิตัสสเทพบุตร

ต้องการทราบก็คือที่สุดของแผ่นดินหรือโลกทางกายภาพที่จะต้องไปด้วยการเดินเท้า พระพุทธเจ้าตรัสตอบว่า "เทพบุตร เราไม่กล่าวที่สุดแห่งโลกที่สัตว์ไม่เกิด ไม่แก่ ไม่ตาย ไม่จุติ ไม่อุบัติว่า พึงรู้ พึงเห็น พึงถึงได้ ด้วยการไป เราไม่กล่าวว่า การที่บุคคลยังไม่ถึงที่สุดแห่งโลกจะทำที่สุดแห่งทุกข์ได้"[๓๖] จะเห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงยอมรับว่าที่สุดแห่งโลกมีอยู่จริงและสามารถเดินทางไปถึงได้ แต่ไม่ใช่ด้วยการเดินทางอย่างที่โรหิตัสสเทพบุตรเข้าใจ พุทธพจน์ตรงนี้เห็นได้ชัดว่า โลกที่เป็นจุดสนใจของพระพุทธศาสนาก็คือโลกในภาษาธรรมหรือโลกทางจริยธรรม[๓๗] ได้แก่ โลกคือความทุกข์และที่สุดแห่งโลกคือความดับทุกข์นั่นเอง อย่างไรก็ตาม โลกทางกายภาพนี้อาจมีความหมายทางจริยธรรมได้เหมือนกันในแง่ที่เป็นสถานที่รองรับหรือเป็นที่เกิดของหมู่สัตว์ผู้ทำกรรมดี-ชั่วแตกต่างกัน ดังจะเห็นได้จากแนวคิดเรื่องไตรภูมิของพระพุทธศาสนาที่อธิบายโลกทางกายภาพควบคู่กันไปกับโลกทางจริยธรรม

มีเนื้อหาในบางพระสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงเรื่องโลกธาตุหรือจักรวาลที่มีภูเขาสิเนรุเป็นศูนย์กลาง ดูเหมือนว่าพระพุทธเจ้าก็ทรงให้ความสำคัญโลกทางกายภาพไม่น้อยเหมือนกัน ดังพุทธพจน์ต่อไปนี้

> ภิกษุทั้งหลาย ดวงจันทร์และดวงอาทิตย์ ย่อมหมุนเวียนส่องทิศทั้งหลายให้สว่างอยู่ในที่ประมาณเท่าใด สหัสสธาโลกธาตุมีอยู่ในที่ประมาณเท่านั้น ในสหัสสธาโลกธาตุนั้น มีดวงจันทร์ ๑,๐๐๐ ดวง มีดวงอาทิตย์ ๑,๐๐๐ ดวง มีขุนเขาสิเนรุ ๑,๐๐๐ ลูก มีชมพูทวีป ๑,๐๐๐ มีอปรโคยานทวีป ๑,๐๐๐ มีอุตตรกุรุทวีป ๑,๐๐๐ มีปุพพวิเทหทวีป ๑,๐๐๐ มีมหาสมุทร ๔,๐๐๐ มีท้าวมหาราช ๔,๐๐๐ มีเทวโลกชั้นจาตุมหาราช ๑,๐๐๐ มีเทวโลกชั้นดาวดึงส์ ๑,๐๐๐ มีเทวโลกชั้นยามา ๑,๐๐๐ มี เทวโลกชั้นดุสิต ๑,๐๐๐ มีพรหมโลก ๑,๐๐๐ สหัสสธาโลกธาตุประมาณเท่าใด[๓๘]

จะเห็นว่า โลกธาตุหรือจักรวาลในข้อความที่ยกมามีจำนวน ๑,๐๐๐ โลกธาตุ แต่ละโลกธาตุจะมีโครงสร้างเหมือนกัน คือ มีภูเขาสิเนรุเป็นศูนย์กลางของจักรวาล โดยแกนของภูเขาหยั่งลึกลงไปในมหาสมุทร มีดวงจันทร์โคจรรอบในเวลากลางคืนและดวงอาทิตย์โคจรรอบในเวลากลางวัน บริเวณพื้นราบรอบภูเขาทั้ง ๔ ทิศจะเป็นที่ตั้งของทวีปทั้ง ๔ ถัดจากทวีปทั้ง ๔ ออกมาจะมี

---

[๓๖] สํ.ส. (ไทย) ๑๕/๑๐๗/๑๑๙.

[๓๗] คำว่า "โลกในภาษาธรรม" หรือ "โลกทางจริยธรรม" ในที่นี้ ผู้วิจัยใช้หมายถึงโลกที่เกี่ยวกับเรื่องความทุกข์และความดับทุกข์ของมนุษย์โดยตรง

[๓๘] องฺ.ทสก. (ไทย) ๒๔/๒๙/๖๙.

ภูเขาบริวารอีก ๗ ลูกตั้งอยู่ล้อมรอบเหมือนเป็นกำแพงจักรวาล ๗ ชั้น บริเวณช่องว่างระหว่างภูเขาต่อภูเขาจะมีมหาสมุทรล้อมรอบเป็นระยะๆ เหมือนเป็นกำแพงแม่น้ำ[๓๙]

อย่างไรก็ตาม แม้ข้อความในที่ยกมาข้างต้นพระพุทธเจ้าจะทรงเริ่มต้นด้วยการกล่าวถึงความยิ่งใหญ่ไพศาลของจักรวาลทางกายภาพก็ตาม แต่สุดท้ายพระองค์ก็จบด้วยความต่อไปนี้

> ท้าวมหาพรหม อันชาวโลกกล่าวว่า เป็นผู้เลิศในสหัสสธาโลกธาตุประมาณเท่านั้น ถึงกระนั้นท้าวมหาพรหมก็ยังมีความแปร มีความแปรผันไปได้ อริยสาวก ผู้ได้สดับ เห็นอยู่อย่างนี้ ย่อมเบื่อหน่ายแม้ในสหัสสธาโลกธาตุนั้น เมื่อเบื่อหน่าย ในสหัสสธาโลกธาตุนั้น ก็คลายกำหนัดในความเป็นท้าวมหาพรหมซึ่งเป็นเลิศ ไม่จำเป็นต้องพูดถึงภาวะที่ด้อยกว่า[๔๐]

เราจะเห็นว่า การที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงความยิ่งใหญ่ของจักรวาลทางกายภาพและความยิ่งใหญ่ของท้าวมหาพรหมในฐานะผู้ปกครองจักรวาลนั้น ไม่ได้มีพระประสงค์ที่จะให้คนชื่นชมยินดีหรือหลงใหลได้ปลื้มในความยิ่งใหญ่ประเภทนี้เลย เป็นเพียงการกล่าวนำเพื่อปูทางไปสู่โลกที่พระองค์ต้องการสอนเท่านั้น นั่นคือการชี้ให้เห็นว่า ขนาดท้าวมหาพรหมผู้ยิ่งใหญ่ได้ครอบครองจักรวาลอันกว้างใหญ่ไพศาลขนาดนั้นก็ยังต้องประสบความเสื่อมและกับความผันแปรไม่แน่นอนเลย ไม่จำต้องกล่าวถึงสิ่งที่เล็กน้อยกว่านี้ เรียกง่ายๆ ว่าพระองค์ทรงต้องการชี้โทษ (อาทีนวะ) ของความยิ่งใหญ่ในโลกภายนอกแล้วทรงเสนอทางออก (นิสสรณะ) ด้วยการให้เข้าหาความยิ่งใหญ่จากโลกภายใน ดังจะเห็นได้จากข้อความตอนจบพระสูตรดังต่อไปนี้

> ภิกษุทั้งหลาย สมณพราหมณ์พวกหนึ่งบัญญัตินิพพานอันยอดยิ่งในปัจจุบัน มีอยู่ ความหลุดพ้นแห่งจิตเพราะไม่ถือมั่น เพราะรู้ความเกิด ความดับ คุณ โทษ และทางออกแห่งผัสสายตนะ ๖ ประการ ตามความเป็นจริง นี้เลิศกว่าสมณพราหมณ์ ผู้บัญญัตินิพพานอันยอดยิ่งในปัจจุบัน สมณพราหมณ์พวกหนึ่งย่อม กล่าวตู่เรา ผู้มีวาทะอย่างนี้ ผู้กล่าวอย่างนี้ ด้วยคำไม่จริง คำเปล่า คำเท็จ คำไม่เป็นจริงว่า “พระสมณโคดมไม่บัญญัติการกำหนดรู้กาม รูป และเวทนาทั้งหลาย” ภิกษุ ทั้งหลาย เราบัญญัติการกำหนดรู้กาม กำหนดรู้รูป และกำหนดรู้เวทนาทั้งหลาย เป็นผู้ปราศจากตัณหาและมิจฉาทิฏฐิแล้ว ดับแล้ว เยือกเย็นแล้ว จึงบัญญัติ อนุปาทาปรินิพพานในปัจจุบัน[๔๑]

ความยิ่งใหญ่ในโลกภายในที่พระพุทธเจ้าทรงต้องการสอนในขั้นสุดท้ายก็คือความเป็นใหญ่ในโลกแห่งการรับรู้ทางอายตนะ นั่นคือการมีสติปัญญารู้เท่าทันการรับรู้ทางอายตนะ โดยไม่

---

[๓๙] คำอธิบายจักรวาลโดยละเอียดดูเพิ่มเติมใน วิสุทธิ. (บาลี) ๑/๑๓๕-๒๓๗/๒๒๒-๒๒๖.

[๔๐] องฺ.ทสก. (ไทย) ๒๔/๒๙/๗๕.

[๔๑] อ.ทสก. (ไทย) ๒๔/๒๙/๖๙.

เปิดโอกาสให้ตัณหาและทิฏฐิเข้ามามีอิทธิพลต่อการรับรู้จนนำไปสู่การปรุงแต่งสร้างสรรค์โลกแห่งตัวฉัน-ของฉัน ซึ่งโลกทางอายตนะนี้เราจะอภิปรายโดยละเอียดในหัวข้อว่าด้วยสังขารโลก

สรุปความว่า แม้ข้อมูลเกี่ยวกับโลกทางกายภาพจะปรากฏในพระพุทธศาสนายุคต้นจำนวนมากก็จริงอยู่ แต่ส่วนใหญ่แล้วจะเป็นข้อมูลที่กล่าวถึงโลกทางกายภาพแบบไม่ได้สิ้นสุดในตัวของมันเอง กล่าวคือเป็นเพียงการยกขึ้นมากล่าวนำเพื่อปูทางไปสู่โลกที่พระพุทธศาสนาให้ความสนใจเท่านั้น นั่นคือโลกภายในหรือโลกในความหมายทางจริยธรรม

๔.๔.๒ โลกคือหมู่สัตว์(สัตวโลก): หมายถึงหมู่สัตว์หรือชาวโลกทั่วไป ไม่เจาะจงลงไปว่าเป็นคนใดคนหนึ่ง เวลาที่พระพุทธศาสนากล่าวถึงโลกคือหมู่สัตว์ ส่วนใหญ่จะหมายถึงหมู่สัตว์ผู้ยังอยู่ในสังสารวัฏ เพราะคำว่า "สัตว์" แปลว่า ผู้ยังติดข้องในอารมณ์มีรูปเป็นต้น[๔๒] พระนามของพระพุทธเจ้าที่ว่า "โลกนาถ" หมายถึงผู้เป็นที่พึ่งของชาวโลก หรือพุทธพจน์ที่ตรัสส่งพระสาวกไปประกาศพระศาสนาครั้งแรกว่า "โลกานุกมฺปาย" หมายถึงให้เที่ยวไปอนุเคราะห์ชาวโลก พุทธพจน์ที่ว่า "ภิกษุทั้งหลาย เราไม่ขัดแย้งกับโลก แต่โลกขัดแย้งกับเรา...สิ่งใดที่บัณฑิตในโลกสมมติว่าไม่มี แม้เราก็กล่าวสิ่งนั้นว่าไม่มี สิ่งใดที่บัณฑิตในโลกสมมติว่ามี แม้เราก็กล่าวสิ่งนั้นว่ามี"[๔๓] ในที่นี้การไม่ขัดแย้งกับชาวโลก หมายรวมถึงการไม่ขัดแย้งกับระบบสมมติต่างๆ ที่ชาวโลกสร้างขึ้นและยอมรับร่วมกัน แม้สมมติบางอย่างจะไม่สอดคล้องกับความเป็นจริง แต่พระพุทธเจ้าก็ทรงใช้สมมตินั้นอย่างรู้เท่าทัน โดยไม่ไปขัดแย้งหรือเลิกล้มสมมตินั้น ดังพุทธพจน์ที่ว่า "จิตตะ เหล่านี้แลเป็นโลกสมัญญา (ชื่อที่ชาวโลกใช้เรียก) เป็นโลกนิรุตติ (ภาษาของชาวโลก) เป็นโลกโวหาร (โวหารของชาวโลก) เป็นโลกบัญญัติ (บัญญัติของชาวโลก) ซึ่งตถาคตก็ใช้อยู่แต่ไม่ยึดถือ"[๔๔]

โลกคือหมู่สัตว์นี้มีทั้งความหมายแบบทั่วไปและความหมายทางจริยธรรม เช่นในกรณีที่เราพูดถึงชาวโลกในฐานะเป็นสิ่งมีชีวิตที่อยู่รวมกันเป็นกลุ่ม เป็นชุมชน ในแต่ละชุมชนต่างก็มีภาษาและวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน การพูดถึงสัตว์โลกในลักษณะนี้ถือว่าเป็นความหมายแบบทั่วไป แต่ถ้าเราพูดถึงสัตว์โลกว่า "สัตว์โลกย่อมเป็นไปตามกรรม"[๔๕] หรือพูดว่า "โลกถูกจิตนำไป ถูกจิตผลักไสไป..."[๔๖] ถือว่าเป็นการพูดในความหมายทางจริยธรรม เพราะเป็นการพูดถึงสัตว์โลกโดยสัมพันธ์กับเรื่องทำกรรมดีกรรมชั่วของพวกเขา อย่างไรก็ตาม แม้โลกคือหมู่สัตว์จะสามารถอธิบาย

---

[๔๒] พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์** (กรุงเทพมหานคร: บริษัท เอส.อาร์. พริ้นติ้ง จำกัด แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๔๖), หน้า ๒๗๑.

[๔๓] สํ.ข. (ไทย) ๑๗/๙๔/๑๗๘.

[๔๔] ที.สี. (ไทย) ๙/๔๔๐/๑๙๕.

[๔๕] ม.ม. (ไทย) ๑๓/๔๖๑/๕๘๒.

[๔๖] สํ.ส. (ไทย) ๑๕/๖๒/๗๓.

ให้เกี่ยวข้องกับเรื่องทางจริยธรรมได้ แต่ก็ถือว่าไม่ใช่โลกที่เป็นตัวจริยธรรมโดยตรง เป็นเพียงโลกของผู้เสวยผลของโลกทางจริยธรรมเท่านั้น

๔.๔.๓ **โลกคือการปรุงแต่ง(สังขารโลก):** หมายถึงโลกแห่งการปรุงแต่งตามเหตุปัจจัย หรือโลกแห่งความเป็นไปตามเหตุปัจจัย ถือว่าโลกในภาษาธรรมหรือโลกที่เป็นตัวจริยธรรมโดยตรง พระพุทธศาสนาให้ความสนใจกับโลกประเภทนี้มากที่สุด เพราะเกี่ยวข้องกับความทุกข์และความดับทุกข์ของมนุษย์โดยตรงตามหลักพุทธพจน์ที่ว่า "ภิกษุทั้งหลาย ทั้งในกาลก่อนและในกาลบัดนี้ เราบัญญัติทุกข์และความดับทุกข์"[๔๗] อัพยากตปัญหา ๑๐ ข้อในจุฬมาลุงกยสูตร[๔๘] มีบางข้อเป็นปัญหาเกี่ยวกับโลกว่า โลกเที่ยงหรือไม่เที่ยง โลกมีที่สุดหรือไม่มีที่สุด พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบปัญหาประเภทนี้ เหตุผลที่ไม่ทรงตอบส่วนหนึ่งเป็นเพราะโลกที่คนนำมาถามนั้นไม่เกี่ยวข้องกับความทุกข์และความดับทุกข์ของมนุษย์นั่นเอง

สังขารโลกในพระไตรปิฎกแสดงในรูปแบบที่แตกต่างหลากหลาย ขึ้นอยู่กับว่าแต่ละแห่งต้องการเน้นเรื่องอะไรเป็นสำคัญ แต่โดยรวมแล้วก็สรุปรวมลงในเรื่องกระบวนการเกิดทุกข์และความดับทุกข์ตามหลักเหตุปัจจัยทั้งสิ้น ขอแยกอธิบายเป็น ๔ ประเภท ดังนี้

๑. **โลกคือความแตกสลาย:** สังขารโลกอีกความหมายหนึ่งคือความแตกสลาย เหตุที่แตกสลายก็เพราะเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย ความจริงแล้วการแสดงโลกในความหมายนี้ก็อยู่ในรูปของปฏิจจสมุปบาทแบบย่อเหมือนกัน โดยตัดตอนเอาเฉพาะช่วงรับรู้ข้อมูลทางอายตนะแล้วจบลงที่เวทนา (ช่วงจากสฬายตนะถึงเวทนา) ข้อมูลในพระไตรปิฎกมีว่า ภิกษุรูปหนึ่งต้องการทราบทัศนะของพระพุทธเจ้าเกี่ยวกับเรื่องโลก เหตุที่ต้องการทราบท่านอาจเคยได้ยินการถกเถียงเรื่องโลกของเจ้าลัทธิต่างๆ ในสมัยนั้นมาบ้าง แต่ยังหาข้อสรุปที่ชัดเจนไม่ได้ จึงนำปัญหานี้มาทูลถามพระพุทธเจ้าว่า "ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ พระองค์ตรัสว่า โลก โลก ด้วยเหตุเพียงเท่าไรหนอจึงตรัสว่าโลก" พระพุทธเจ้าตรัสตอบว่า

> ภิกษุ ที่เราเรียกว่า โลก เพราะจะต้องแตกสลาย ก็อะไรเล่าแตกสลาย คือ จักขุแตกสลาย รูปแตกสลาย จักขุวิญญาณแตกสลาย จักขุสัมผัสแตกสลาย แม้ความเสวยอารมณ์ที่เป็นสุขหรือทุกข์หรือมิใช่สุขมิใช่ทุกข์ที่เกิดขึ้นเพราะจักขุสัมผัสเป็นปัจจัยก็แตกสลาย[๔๙]

จะเห็นว่า ความแตกสลายเกิดขึ้นในทุกองค์ประกอบและทุกขั้นตอนของการรับรู้ ความแตกสลายถือว่าเป็นสาระสำคัญของความเป็นไปตามเหตุปัจจัย เพราะถ้าองค์ประกอบแต่ละอย่าง

---

[๔๗] ม.มู. (บาลี) ๑๒/๒๔๖/๒๖๔.

[๔๘] ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๒๘/๑๓๓-๑๔๑.

[๔๙] สํ.สฬา. (ไทย) ๑๘/๘๒/๗๕.

เที่ยงแท้ถาวรไม่มีความแตกสลาย กระแสแห่งเหตุปัจจัยก็จะเป็นไปไม่ได้ ความจริงแล้วโลกในความหมายว่าแตกสลายมีขอบเขตความหมายกว้างมาก สิ่งใดก็ตามที่แตกสลายล้วนแต่เรียกว่าโลกได้ทั้งหมด เรียกง่ายๆ ทุกสิ่งที่เป็นสังขารหรือเป็นสังขตธรรมถือว่าเป็นโลกในความหมายนี้ได้ทั้งหมด มีเพียงนิพพานเท่านั้นที่ไม่ถือว่าเป็นโลก เพราะไม่ใช่สังขาร(วิสังขาร) แม้องค์ประกอบของปฏิจจสมุปบาททั้งหมดก็ถือว่าเป็นโลกเหมือนกัน แต่การที่พระพุทธเจ้าทรงเน้นแสดงช่วงการรับรู้อายตนะ อาจเป็นเพราะทรงเห็นว่าเป็นเรื่องที่เข้าใจได้ง่ายและเกิดขึ้นในชีวิตประจำวันของทุกคนอยู่แล้ว

๒. โลกคือการรับรู้: โลกคือการรับรู้ก็สืบเนื่องมาจากโลกคืออายตนะนั่นเอง โลกประเภทนี้เกิดจากการประจวบกันระหว่างองค์ประกอบ ๓ อย่าง คือ อายตนะภายใน อายตนะภายนอก และวิญญาณ เมื่อใดก็ตามที่องค์ประกอบ ๓ อย่างนี้มาประจวบกัน ก็จะมีโลกเกิดขึ้น ณ ที่นั้น ถ้าไม่ครบ ๓ อย่าง เช่น มีเฉพาะรูป หรือมีเฉพาะตา หรือมีทั้งรูปและตา แต่ไม่มีวิญญาณหรือความใส่ใจ โลกจะเกิดขึ้นไม่ได้ ในครั้งพุทธกาลมีภิกษุรูปหนึ่งชื่อว่าสมิทธิ ต้องการทราบทัศนะเรื่องโลกของพระพุทธเจ้า จึงเข้าไปทูลถามว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ พระองค์ตรัสว่า โลก โลก ด้วยเหตุเพียงเท่าไรหนอจึงชื่อว่าโลกหรือการบัญญัติว่าโลก” พระพุทธเจ้าตรัสตอบว่า “สมิทธิ จักขุ รูป จักขุวิญญาณ ธรรมที่พึงรู้แจ้งทางจักขุวิญญาณมีอยู่ในที่ใด โลกหรือการบัญญัติว่าโลกก็มีอยู่ในที่นั้น”[๕๐] โลกในความหมายนี้ตรงกับที่คนปัจจุบันเรียกว่า “โลกประสบการณ์” (experienced world) ทุกคนจะมีโลกประสบการณ์เป็นของส่วนตัว เรียกว่ามีโลกของใครของมัน แม้หลายคนจะมองเห็นสิ่งเดียวกัน แต่ก็ไม่ใช่ว่าเนื้อหาประสบการณ์ที่เกิดขึ้นในแต่ละคนจะต้องเหมือนกัน เพราะคนส่วนใหญ่มักเลือกรับรู้เฉพาะมุมที่ตนสนใจ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับความโน้มเอียงทางจิตใจของแต่ละคนเป็นสำคัญ นอกจากนั้นถึงแม้แต่ละคนจะมีประสบการณ์เหมือนๆ กัน แต่การให้คุณค่าและความหมายแก่ประสบการณ์นั้นก็ไม่จำเป็นต้องเหมือนกัน ดังนั้น การที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า “การบัญญัติว่าโลก” จึงหมายถึงการที่มนุษย์สร้างบัญญัติหรือมโนทัศน์(concept)ต่อโลกแห่งการรับรู้ของตน

โลกแห่งการรับรู้ทางอายตนะสามารถตกผลึกกลายเป็น “ทิฏฐิ” คือเป็นความเห็นความเชื่อที่ลงตัวแล้วมีผลต่อวิถีชีวิตของบุคคลและสังคมได้ ในสมัยพุทธกาลมีทิฏฐิสำคัญอยู่ ๖๒ อย่าง ทิฏฐิเหล่านี้พระพุทธศาสนาถือว่าเป็น “มิจฉาทิฏฐิ” หรือความเชื่อที่ผิดพลาด เพราะไม่ได้มีฐานมาจากความรู้ตามความเป็นจริง (ต่างจากสัมมาทิฏฐิที่มีฐานมาจากการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า) หากแต่มีบ่อเกิดมาจากการรับรู้ทางอายตนะแล้วผ่านกระบวนการปรุงแต่งสร้างสรรค์บนฐานของตัณหาอุปาทาน จนตกผลึกลงตัวกลายเป็นทิฏฐิ ดังข้อความที่ว่า

---

[๕๐] สํ.สฬา. (ไทย) ๑๘/๖๘/๕๘.

> ภิกษุทั้งหลาย บรรดาสมณพราหมณ์เหล่านั้น พวกที่มีวาทะว่าเที่ยง บัญญัติอัตตาและโลกว่าเที่ยง...ประกาศวาทะแสดงทิฏฐิต่าง ๆ ด้วยมูลเหตุ ๖๒ อย่าง สมณพราหมณ์เหล่านั้นทุกจำพวกรับสัมผัสทางผัสสายตนะ ๖ แล้ว เกิดเวทนา เพราะเวทนาเป็นปัจจัยจึงเกิดมีตัณหา เพราะตัณหาเป็นปัจจัยจึงเกิดมีอุปาทาน เพราะอุปาทานเป็นปัจจัยจึงเกิดมีภพ เพราะภพเป็นปัจจัยจึงเกิดมีชาติ เพราะชาติเป็นปัจจัยจึงเกิดมีชรามรณะ...[๕๑]

โลกแห่งการรับรู้ที่ตกผลึกลงตัวจนกลายเป็นทิฏฐิจะมีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตของเจ้าของทิฏฐิอย่างมาก ยิ่งทิฏฐิใดได้รับการยอมรับอย่างกว้างจนกลายเป็นกระแสหลักของสังคมเช่นลัทธิเศรษฐกิจแบบทุนนิยมในสังคมปัจจุบันเป็นต้น จะมีอิทธิพลต่อการกำหนดวิธีคิดและแบบแผนชีวิตของคนในสังคมแล้วขับเคลื่อนวิถีสังคมให้ดำเนินไปในทิศทางของทิฏฐินั้น ข้อความต่อไปนี้น่าจะสะท้อนให้เห็นอิทธิพลของทิฏฐิต่อสังคมได้ดี

> เปรียบเหมือนชาวประมง หรือลูกมือชาวประมง ผู้ชำนาญ ใช้แหตาถี่ทอดลงหนองน้ำเล็กๆ เขาคิดว่า บรรดาสัตว์ตัวใหญ่ในหนองน้ำแห่งนี้ทั้งหมดถูกแหครอบเอาไว้ อยู่ในแหนี้ เมื่อผุดขึ้นก็ผุดอยู่ในแหนี้ ติดอยู่ในแหนี้ ถูกครอบเอาไว้ เมื่อผุดขึ้นก็ผุดอยู่ในแหนี้ ฉันใด สมณะหรือพราหมณ์...ประกาศวาทะแสดงทิฏฐิต่างๆ ทั้งหมดถูกทิฏฐิ ๖๒ นี้ ซึ่งเป็นดุจตาข่ายปกคลุมเอาไว้ ตกอยู่ในตาข่ายนี้ เมื่อโผล่ขึ้นก็โผล่อยู่ในตาข่ายนี้ ติดอยู่ในตาข่ายนี้ ถูกปกคลุมเอาไว้ เมื่อโผล่ขึ้นก็โผล่อยู่ในตาข่ายนี้เอง ฉันนั้น[๕๒]

จะเห็นว่า พระพุทธศาสนาเปรียบเทียบอิทธิพลทิฏฐิที่ครอบงำบุคคลและสังคมเหมือนแหตาถี่ที่ทอดลงไปในหนองน้ำ ปลาทั้งใหญ่และเล็กยากที่จะหลุดรอดจากแหตาถี่ไปได้ ปลาที่ถูกแหครอบไว้แม้จะผุดโผล่หรือแหวกว่ายไปมาได้ แต่ก็สามารถทำได้ภายในขอบเขตที่แหครอบไว้เท่านั้น เช่นเดียวกับคนที่ถูกครอบงำด้วยทิฏฐิ ตราบใดที่เขายังยึดถือทิฏฐินั้นๆ อยู่ พฤติกรรมต่างๆ ที่แสดงออกมา ไม่ว่าจะเป็นการคิด การพูด หรือการกระทำ ย่อมเป็นไปภายใต้อิทธิพลของทิฏฐิที่เขายึดถือนั้น อย่างไรก็ตาม อิทธิพลของทิฏฐิที่มีต่อบุคคลและสังคมจะมากหรือน้อยขึ้นอยู่กับระดับความเข้มข้นของการยึดถือทิฏฐินั้นด้วย ทิฏฐิบางอย่างที่คนยึดถือแบบผิวเผินไม่จริงจังก็จะมีอิทธิพลต่อชีวิตของเขาน้อย แต่ทิฏฐิใดที่คนยึดถืออย่างแนบสนิทใจหรือที่เรียกว่า "นิยตมิจฉาทิฏฐิ" (มิจฉาทิฏฐิอันดิ่ง) จะมีอิทธิพลต่อชีวิตของเขาอย่างรุนแรงถึงขนาดทำให้หมดโอกาสที่จะไปสวรรค์และนิพพานเลยทีเดียว[๕๓]

---

[๕๑] ที.สี. (ไทย) ๙/๑๔๔/๔๔-๔๕.

[๕๒] ที.สี. (ไทย) ๙/๑๔๖/๔๖.

[๕๓] ที.สี.อ. (บาลี) ๑/๑๗๒/๑๕๐-๑๕๑. คนที่มีนิยตมิจฉาทิฏฐิมีศักยภาพที่จะไปสวรรค์และบรรลุนิพพานได้ แต่ศักยภาพดังกล่าวถูกปิดกั้นด้วยทิฏฐิที่เขายึดถือ จึงทำให้หมดโอกาสที่จะไปสวรรค์และนิพพาน

๓. **โลกคือกามคุณ:** โลกคือกามคุณก็คล้ายกับโลกคือการรับรู้ที่ได้อภิปรายมาแล้ว ต่างกันตรงที่โลกคือกามคุณจะเน้นไปที่การให้คุณค่าและความหมายต่ออารมณ์ที่รับรู้ในเชิงของกามหรือความน่าใคร่น่าพอใจ กามคุณมี ๕ อย่างคือ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ อันน่าใคร่น่าพอใจ ถือว่าเป็นสังขารโลกประเภทหนึ่ง เพราะความน่าใคร่น่าพอใจของรูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ เป็นคุณค่าและความหมายที่มนุษย์สร้างขึ้นหรือปรุงแต่งให้แก่มัน ไม่ใช่ธรรมชาติที่มีอยู่ในตัวของมันเอง ดังพุทธพจน์ต่อไปนี้

> พราหมณ์ กามคุณ ๕ ประการนี้ เรียกว่า “โลก” ในอริยวินัย กามคุณ ๕ ประการ อะไรบ้าง คือ รูปที่พึงรู้แจ้งทางตา...เสียงที่พึงรู้แจ้งทางหู...กลิ่นที่พึงรู้แจ้งทางจมูก...รสที่พึงรู้แจ้งทางลิ้น...โผฏฐัพพะที่พึงรู้แจ้งทางกาย อันน่าปรารถนา น่าใคร่ น่าพอใจ ชวนให้รัก ชักให้ใคร่ พาใจให้กำหนัด[๕๔]

ข้อความสุดท้ายที่ว่า “อันน่าปรารถนา น่าใคร่ น่าพอใจ ชวนให้รัก ชักให้ใคร่ พาใจให้กำหนัด” คือข้อความที่บ่งบอกความเป็นกามคุณของอารมณ์ที่รับรู้ หมายความว่า อารมณ์ที่รับรู้จะกลายเป็นกามคุณก็ต่อเมื่อเรามีความรู้สึกว่ามันเป็นของน่าใคร่น่าพอใจ ถ้าเรารับรู้สิ่งใดๆ แล้วมีความรู้สึกเฉยๆ หรือรู้สึกไม่ชอบ ก็ไม่ถือว่าสิ่งนั้นเป็นกามคุณสำหรับเรา พระอรหันต์กับปุถุชนมีอารมณ์ที่รับรู้ทางอายตนะเหมือนกัน คือมีรูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ เหมือนกัน ต่างกันตรงที่อารมณ์ที่รับรู้ไม่เป็นกามคุณสำหรับพระอรหันต์ เพราะท่านรับรู้ตามความเป็นจริงของมัน(ยถาภูต) ไม่มีการให้คุณค่าและความหมายมากไปกว่าที่มันเป็น สำหรับปุถุชนแล้วอารมณ์ที่รับรู้มักจะเป็นกามคุณเสมอ เพราะรับรู้ภายใต้อิทธิพลของกิเลสที่ทำให้ใคร่ (กิเลสกาม) กล่าวได้ว่า ความเป็นกามคุณนี้ถือว่าเป็นโลกอัตวิสัย (subjective world) หรือโลกส่วนตัวที่ถูกสร้างขึ้นในใจของใครของมัน หมายความว่า อารมณ์ที่รับรู้เช่นรสอาหารอาจเป็นกามคุณสำหรับนาย ก แต่ไม่เป็นสำหรับนาย ข เพราะสองคนนี้มีรสนิยมเรื่องอาหารไม่เหมือนกัน หรือแม้จะเป็นกามคุณสำหรับนาย ก ก็ตาม แต่ถ้าเขาทานอาหารนั้นบ่อยจนรู้สึกเบื่อ อาหารรสเดียวกันนั้นก็จะไม่เป็นกามคุณสำหรับเขาอีกต่อไป หรือถ้าเขาหยุดทานไปสักระยะหนึ่งแล้วกลับมาทานใหม่ อาหารที่เคยเบื่อนั้นก็อาจจะกลับกลายมาเป็นกามคุณอีกครั้งก็ได้ สรุปว่ากามคุณเป็นโลกมายาภาพที่มนุษย์ปรุงแต่งสร้างสรรค์ขึ้นมาล้วนๆ ไม่ใช่คุณสมบัติติดตัวของอารมณ์ที่รับรู้ เป็นเพียงคุณสมบัติเทียมหรือคุณค่าเทียมที่มนุษย์สร้างให้แก่มัน ดังจะเห็นได้จากพุทธพจน์ที่ว่า “สังกัปปราคะของบุรุษชื่อว่ากาม อารมณ์ที่วิจิตรทั้งหลายในโลกไม่ชื่อว่ากาม สังกัปปราคะของบุรุษชื่อว่ากามอารมณ์ อารมณ์ที่วิจิตรทั้งหลายในโลกตั้งอยู่

---

[๕๔] องฺ.นวก. (ไทย) ๒๓/๓๘/๕๑๖-๕๑๗.

ตามสภาพของตนอย่างนั้น”[๕๕] หมายความว่า อารมณ์ที่เรารับรู้ไม่ได้เป็นกามในตัวของมันเอง มันมีอยู่ตามธรรมชาติของมันอย่างนั้น ความเป็นกามคุณเกิดจากความรู้สึกนึกคิดของมนุษย์ที่มีต่อมันต่างหาก (สังกัปปราคะ)

๔. **โลกคือความทุกข์:** โลกคือความทุกข์ถือว่าเป็นสังขารโลกอย่างหนึ่ง[๕๖] เพราะเป็นสภาพที่เกิดขึ้นจากปรุงแต่งของเหตุปัจจัย ไม่ได้เกิดอย่างเลื่อนลอยหรือโดยบังเอิญ ข้อความในพระไตรปิฎกที่กล่าวถึงโลกคือความทุกข์มีทั้งในรูปของอริยสัจ ๔ และปฏิจจสมุปบาท ในกรณีของโลกในอริยสัจ ๔ เราได้อภิปรายมาบ้างแล้วในเรื่องโรหิตัสสเทพบุตรว่า โลกที่พระพุทธศาสนาให้ความสนใจไม่ใช่โลกทางกายภาพที่ไปถึงที่สุดได้ด้วยการเดินทาง หากแต่เป็นโลกคือความทุกข์ที่มีอยู่ภายในชีวิตทีประกอบด้วยร่างกายและจิตใจของแต่ละคนนี้เอง พระพุทธเจ้าไม่ทรงหักล้างความเชื่อของโรหิตัสสเทพบุตรแบบตรงๆ ทรงใช้วิธีโอนอ่อนผ่อนตามในเบื้องต้นแล้วเบนความสนใจของเขาเข้ามาหาโลกและที่สุดแห่งโลกที่พระองค์ต้องการแสดง พระองค์ตรัสว่า “เราบัญญัติโลก ความเกิดแห่งโลก ความดับแห่งโลก และข้อปฏิบัติที่ให้ถึงความดับแห่งโลก ในร่างกายที่มีประมาณวาหนึ่ง มีสัญญา มีใจนี้เอง”[๕๗] ในที่นี้โลกก็คือความทุกข์ ความเกิดแห่งโลกคือสมุทัยหรือตัณหา ความดับแห่งโลกคือนิโรธ และข้อปฏิบัติให้ถึงความดับแห่งโลกคือมรรค การแสดงโลกในกรอบของอริยสัจ ๔ เป็นรูปแบบการเสนอขั้นตอนการแก้ปัญหาที่เริ่มด้วยการชี้ให้เห็นว่าโลกแห่งความทุกข์ของมนุษย์คืออะไร มีสาเหตุมาจากอะไร เป้าหมายของการแก้ปัญหาคืออะไรและจะไปสู่เป้าหมายนั้นได้อย่างไร

ส่วนการแสดงโลกแห่งความทุกข์ในรูปของปฏิจจสมุปบาท เน้นการแจกแจงให้เห็นกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยที่นำไปสู่การเกิดโลกมากกว่าเน้นขั้นตอนการแก้ปัญหา นิยมตัดตอนแสดงจากกลางไปหาปลายมากกว่า คือ เริ่มต้นจากการรับรู้ทางอายตนะแล้วไปจบลงที่การเกิดโลก (ทุกข์) ดังข้อความต่อไปนี้

> ความเกิดแห่งโลกเป็นอย่างไร คือ เพราะอาศัยจักขุและรูป จักขุวิญญาณจึงเกิด ความประจวบแห่งธรรม ๓ ประการเป็นผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงเกิด เพราะเวทนาเป็นปัจจัย ตัณหาจึงเกิด เพราะตัณหาเป็นปัจจัย อุปาทานจึงเกิด เพราะอุปาทานเป็นปัจจัย

---

[๕๕] องฺ.ฉกฺก. (ไทย) ๒๒/๖๓/๕๗๒.

[๕๖] สํ.ส.อ. (บาลี) ๑/๑๐๗/๑๑๒.

[๕๗] สํ.ส. (ไทย) ๑๕/๑๐๗/๑๑๙.

ภพจึงเกิด เพราะภพเป็นปัจจัย ชาติจึงเกิด เพราะชาติเป็นปัจจัย ชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส และอุปายาสจึงเกิด ความเกิดแห่งโลก (โลกสมุทัย) เป็นอย่างนี้แล[๕๘]

จากข้อความที่ยกมา ขอแยกอธิบายเป็น ๔ ขั้นตอนดังนี้

(๑) **ช่วงการนำเข้าข้อมูล (input):** หมายถึงกระบวนการรับรู้ข้อมูลจากโลกภายนอกผ่านช่องทางอายตนะ ๖ คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ ตัวอย่างการรับรู้ข้อมูลทางตาในข้อความที่ยกมา ต้องอาศัยการประจวบกันแห่งองค์ประกอบ ๓ อย่าง คือ ตา+รูป+วิญญาณ จึงจะทำให้เกิดผัสสะหรือเกิดการรับรู้สำเร็จ

(๒) **ช่วงปฏิกิริยาต่อข้อมูล(reaction):** หลังจากเกิดการรับรู้แล้วจิตจะแสดงปฏิกิริยาหรือแสดงความรู้สึก(เวทนา)ต่อข้อมูลที่รับเข้ามาใน ๓ ลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่ง คือ ชอบ ไม่ชอบ หรือเฉยๆ ช่วงนี้ถือว่าเป็นจุดหักเลี้ยว(turning point)ที่สำคัญมาก เพราะเป็นช่วงที่กำหนดทิศทางกระบวนการสร้างที่จะตามมาว่าจะดำเนินไปอย่างไร สมมติว่าเกิดความรู้สึกชอบ กระบวนการสร้างก็จะเป็นไปในลักษณะการไขว่คว้าดึงเข้ามาปรนเปรอตนเอง

(๓) **ช่วงการสร้างโลก (process):** เมื่อเกิดปฏิกิริยาต่อข้อมูลแล้ว กระบวนการที่ตามมาคือการปรุงแต่งสร้างสรรค์โลก เรียกตามศัพท์วิชาการทางพระพุทธศาสนาว่าช่วงเกิดกิเลสและเกิดการทำกรรม กิเลสก็คือ ตัณหา และอุปาทาน ส่วนกรรม คือ ภพ โดยที่กิเลสจะทำหน้าที่เป็นแรงขับเคลื่อนให้ปักใจไขว่คว้าในข้อมูลนั้น ส่วนกรรมเป็นตัวกระทำการหรือตัวปรุงแต่งสร้างสรรค์ข้อมูลนั้น

(๔) **ช่วงการเกิดโลก (output):** ผลที่เกิดขึ้นจากกระบวนการสร้างคือการเกิดโลก ซึ่งเรียกว่า "ชาติ" (birth) หมายถึงการเกิดผลแห่งการสร้างหรือการเกิดโลกแห่งการปรุงแต่งสร้างสรรค์ ผลพวงที่ตามมาคือเนื่องจากโลกที่เกิดขึ้นนี้เป็นผลของกระบวนการแห่งเหตุปัจจัย จึงต้องเก่าแก่คร่ำคร่าแล้วแตกสลายไปตามเหตุปัจจัยเช่นเดียวกัน เรียกตามศัพท์พระพุทธศาสนาว่า เกิดชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส และอุปายาส หรือเรียกรวมๆ ว่าการเกิดโลกแห่งความทุกข์นั่นเอง

๔.๕ จิตกับการคิดปรุงแต่งสร้างโลก

๔.๕.๑ ความสำคัญของจิต

พระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาทอาจจะไม่ได้กล่าวไว้ถึงขนาดว่าไตรภูมิถูกสร้างขึ้นโดยจิตหรือจิตเป็นบ่อเกิดของไตรภูมิเหมือนในคัมภีร์นิกายโยคาจาร แต่ก็ได้เน้นความสำคัญของจิตไม่น้อยไปกว่านิกายโยคาจารเหมือนกัน ดังพุทธพจน์ที่ว่า "โลกถูกจิตนำไป ถูกจิตผลักไสไป

[๕๘] สํ.นิ. (ไทย) ๑๖/๔๔/๙๐.

จิตเป็นธรรมอย่างหนึ่งที่โลกทั้งหมดตกอยู่ในอำนาจ”[๕๙] ในที่นี้โลกหมายถึงหมู่สัตว์ (สัตวโลก) ผู้ยังมีกิเลสซึ่งตกอยู่ภายใต้อำนาจการชักนำและการผลักไสของจิต พูดง่ายๆ จิตเป็นผู้สร้างโลกแห่งชีวิตของหมู่สัตว์ในสังสารวัฏทั้งหมด หรือความเป็นไปในชีวิตของสัตว์โลกทั้งหมดสามารถทอนลงไปหาการทำงานของจิตได้ จะเห็นว่า พุทธพจน์ที่ยกมามีรูปแบบการพูดถึงโลกกับจิตคล้ายกับวิธีการของนิกายโยคาจาร กล่าวคือได้ยกเรื่องโลกขึ้นมากล่าวนำก่อนในฐานะเป็นสิ่งที่ถูกกระทำ (object) จากนั้นจึงโยงไปหาจิตในฐานะเป็นผู้กระทำ (subject) ต่อโลก คือเป็นผู้นำไป ผลักไส และมีอำนาจกำหนดความเป็นไปในชีวิตของชาวโลก

พุทธพจน์อีกแห่งหนึ่ง คือ “ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จด้วยใจ ถ้าคนมีใจชั่ว ก็จะพูดชั่วหรือทำชั่วตามไปด้วย เพราะความชั่วนั้น ทุกข์ย่อมติดตามเขาไป เหมือนล้อหมุนตามรอยเท้าโคที่ลากเกวียนไป ฉะนั้น”[๖๐] “ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จด้วยใจ ถ้าคนมีใจดี ก็จะพูดดีหรือทำดีตามไปด้วย เพราะความดีนั้น สุขย่อมติดตามเขาไป เหมือนเงาติดตามตัวเขาไป ฉะนั้น”[๖๑] พุทธพจน์นี้มีสองตอนคือ (๑) ตอนว่าด้วยความเป็นใหญ่ของจิตคือ “ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จด้วยใจ” คำว่า “ธรรมทั้งหลาย” ในที่นี้หมายถึงเจตสิกหรือคุณสมบัติของจิตทั้งหมด[๖๒] เช่น ความโลภ ความโกรธ ความหลง เมตตา กรุณา สติ ปัญญา เป็นต้น เจตสิกเหล่านี้ไม่สามารถทำงานด้วยตัวของมันเองได้ ต้องเกิดร่วมกับจิตหรือทำงานภายใต้การนำของจิต ในขณะเดียวกันจิตก็ไม่สามารถทำงานโดยลำพังได้ถ้าไม่มีเจตสิกเป็นฐานสนับสนุน อุปมาเหมือนกองทัพ จิตเหมือนแม่ทัพ เจตสิกเหมือนทหาร แม่ทัพมีบทบาทเป็นผู้นำ ส่วนทหารทั้งหลายมีบทบาทเป็นผู้ตามหรือผู้ปฏิบัติตามคำบัญชาของแม่ทัพ และ (๒) ตอนว่าด้วยการทำงานร่วมกันระหว่างจิตกับเจตสิก คือ “ถ้าคนมีใจชั่ว ก็จะพูดชั่วหรือทำชั่วตามไปด้วย เพราะความชั่วนั้น ทุกข์ย่อมติดตามเขาไป เหมือนล้อหมุนตามรอยเท้าโคที่ลากเกวียนไป” และ “ถ้าคนมีใจดี ก็จะพูดดีหรือทำดีตามไปด้วย เพราะความดีนั้น สุขย่อมติดตามเขาไป เหมือนเงาติดตามตัวเขาไป” คำว่า “ถ้าคนมีใจชั่ว” หมายถึงถ้าคนมีจิตประกอบด้วยอกุศลเจตสิก เช่น ความโลภ ความโกรธ ความหลง เป็นต้น พฤติกรรมของเขาไม่ว่าจะเป็นการพูดหรือการกระทำก็จะชั่วตามไปด้วย เหมือนล้อเกวียนหมุนตามรอยเท้าโค ส่วนคำว่า “ถ้าคนมีใจดี” หมายถึงถ้าคนมีจิตประกอบด้วยกุศลเจตสิก เช่น เมตตา สติ ปัญญา เป็นต้น พฤติกรรมของเขาไม่ว่าจะเป็นการพูดหรือการกระทำจะดีตามไปด้วย เหมือนเงาติดตามตัว เราจะเห็นว่า ความสำเร็จในการทำดีหรือทำชั่ว

---

[๕๙] สํ.ส. (ไทย) ๑๕/๖๒/๗๓.

[๖๐] ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๑/๒๓.

[๖๑] ขุ.ธ. (บาลี) ๒๕/๒/๒๔.

[๖๒] ขุ.ธ.อ. (บาลี) ๑/๑/๑๗-๑๘.

ต้องอาศัยการทำงานร่วมระหว่างจิตกับเจตสิก โดยที่จิตมีบทบาทเป็นตัวนำและเจตสิกมีบทบาทเป็นตัวผลักดันหรือสนับสนุน ดังคำอธิบายของพระอรรถกถาจารย์ที่ว่า

> เหมือนอย่างว่า เมื่อพวกโจรเป็นอันมาก ทำโจรกรรมมีปล้นบ้านเป็นต้นอยู่ด้วยกัน เมื่อมีใครถามว่า ใครเป็นหัวหน้าของพวกมัน ผู้ใดเป็นปัจจัยของพวกมัน คืออาศัยอยู่ที่ใดจึงทำกรรมนั้นได้ ผู้นั้นชื่อทัตตะก็ตาม ชื่อมัตตะก็ตาม เขาเรียกว่าหัวหน้าของมัน ฉันใด...ใจชื่อว่าเป็นหัวหน้าของธรรมทั้งหลายนั่น ด้วยอรรถว่า เป็นปัจจัยเครื่องยังธรรมให้เกิดขึ้นฉะนี้ เหตุนั้น ธรรมทั้งหลายนั่น จึงชื่อว่ามีใจเป็นหัวหน้า เพราะเมื่อใจไม่เกิดขึ้น ธรรมเหล่านั้นย่อมไม่สามารถจะเกิดขึ้นได้[๖๓]

จะเห็นว่า ความสำเร็จในการปล้นไม่ใช่ฝีมือการทำงานของโจรคนใดคนหนึ่ง หากแต่เป็นความร่วมมือกันของโจรทั้งกลุ่ม แต่ถ้าถามว่าการปล้นครั้งนี้เกิดขึ้นอย่างไร ก็ต้องตอบว่าเกิดจากการนำหรือแผนการของหัวหน้าโจร โดยมีลูกน้องโจรเป็นผู้ร่วมคิดและร่วมก่อการ

พุทธพจน์อีกแห่งหนึ่งมีว่า “จิตที่ตั้งไว้ผิด พึงทำให้ได้รับความเสียหายยิ่งกว่าความเสียหายที่โจรเห็นโจรหรือผู้จองเวรเห็นผู้จองเวร จะพึงทำให้แก่กัน”[๖๔] และว่า “จิตที่ตั้งไว้ชอบ ย่อมอำนวยให้ได้ผลที่ประเสริฐยิ่งที่มารดาบิดาก็ทำให้ไม่ได้หรือแม้ญาติเหล่าอื่นก็ให้ไม่ได้”[๖๕] โดยหลักการแล้วพุทธพจน์นี้ไม่แตกต่างจากที่เราได้อภิปรายมาแล้ว คือเน้นบทบาทการนำของจิตในการทำงานร่วมกับเจตสิก ในที่นี้คำว่า “จิตที่ตั้งไว้ผิด” และ “จิตที่ตั้งไว้ชอบ” พระอรรถกถาจารย์ให้คำอธิบายว่าหมายถึงการตั้งจิตไว้ในอกุศลกรรมบท ๑๐ และกุศลกรรมบท ๑๐ ตามลำดับ[๖๖] ความจริงแล้วถ้าว่าตามหลักอภิธรรมก็คือการทำงานของจิตภายใต้การสนับสนุนของอกุศลเจตสิกและกุศลเจตสิกนั่นเอง จะเห็นว่าพุทธพจน์ที่ยกมาได้มองความเสียหายที่เกิดจากจิตที่ตั้งไว้ผิดมากยิ่งกว่าความหมายที่พวกโจรหรือคนมีเวรทำให้แก่กัน เพราะพวกโจรหรือคนที่จองเวรกันถึงสร้างความเสียหายแก่กัน ก็เป็นเพียงความเสียหายภายนอกเป็นครั้งคราว เช่น ร่างกาย ทรัพย์สิน เป็นต้นเท่านั้น แต่จิตที่ไว้ผิด เช่น ตั้งไว้ในมิจฉาทิฏฐิเป็นต้น จะสร้างความเสียหายแก่บุคคลนั้นอย่างรุนแรงและลึกซึ้งตั้งแต่ระดับจิตใจจนระดับ

---

[๖๓] ขุ.ธ.อ. (บาลี) ๑/๑/๑๘.

[๖๔] ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๔๒/๓๙.

[๖๕] ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๔๓/๓๙.

[๖๖] ขุ.ธ.อ. (บาลี) ๑/๔๒-๔๓/๒๔๓-๒๔๘. กรรมบท มี ๑๐ ประการก็จริงอยู่ แต่ส่วนที่เป็นเจตสิกจริงๆ มีเพียงส่วนที่เป็นมโนกรรม ๓ อย่างเท่านั้น คือ มโนกรรม ๓ ในอกุศลกรรมบท ได้แก่ **อภิชฌา** เพ่งเล็งอยากได้ของเขา **พยาบาท** คิดร้ายเขา **มิจฉาทิฏฐิ** เห็นผิดจากคลองธรรม และมโนกรรม ๓ ในกุศลกรรมบท ได้แก่ **อนภิชฌา** ไม่เพ่งเล็งอยากได้ของเขา **อพยาบาท** ไม่คิดร้ายเขา **สัมมาทิฏฐิ** เห็นชอบตามคลองธรรม สำหรับกรรมบทที่เป็นกายกรรมและวจีกรรม เป็นเพียงผลพวงเกิดขึ้นจากมโนกรรมอีกชั้นหนึ่ง

วิถีชีวิตเลยทีเดียว บางทีอาจทำให้คนเดินทางผิดไปตลอดชีวิตของเขาเลยก็ได้ ส่วนจิตที่ตั้งไว้ถูก เช่น ตั้งไว้ในสัมมาทิฏฐิ จะอำนวยประโยชน์อันยิ่งใหญ่ชนิดที่บิดามารดาหรือญาติมิตรไม่สามารถทำให้ได้ เพราะประโยชน์ที่บิดามารดาหรือญาติมิตรทำให้แก่เราส่วนใหญ่จะเป็นประโยชน์ภายนอก แต่จิตที่ตั้งไว้ชอบสามารถอำนวยประโยชน์ให้ได้ทั้งภายนอกและภายใน บางทีอาจทำให้ได้ประโยชน์สูงสุดคือพระนิพพานก็เป็นได้

อย่างไรก็ตาม มีข้อมูลบางแห่งที่กล่าวถึงเฉพาะการทำงานของเจตสิกอย่างเดียว อาจทำให้เข้าใจผิดได้ว่าเจตสิกสามารถทำงานโดยลำพังได้ เช่น หลักอริยสัจ ๔ ที่บอกว่า ตัณหาเป็นสาเหตุที่ทำให้เกิดทุกข์ ดูเผินๆ เหมือนจะบอกว่าตัณหาทำงานสร้างความทุกข์ได้โดยลำพังตัวของมันเอง ความจริงแล้วถ้าถือตามหลักพุทธพจน์ข้างต้น ตัณหาจะไม่สามารถเกิดขึ้นและทำงานโดยลำพังตัวของมันเองได้ เพราะตัณหาถือว่าเป็นเจตสิกประเภทหนึ่ง (จัดเป็นโลภเจตสิก) เมื่อเป็นเจตสิกมันจึงต้องเกิดร่วมกับจิตและต้องทำงานภายใต้การนำของจิตเท่านั้น ถามว่าเพราะเหตุไรในอริยสัจ ๔ จึงกล่าวถึงเฉพาะตัณหาเท่านั้นว่าเป็นสาเหตุแห่งทุกข์ ทั้งที่กิเลสทุกตัวก็สามารถเป็นสาเหตุแห่งทุกข์ได้ทั้งนั้น เหตุผลก็เพราะว่าตัณหาเป็นกิเลสที่โดดเด่นหรือเป็นกิเลสแกนนำก่อทุกข์ในบริบทของอริยสัจ ๔ โดยมีกิเลสตัวอื่นๆ เช่น มานะ ทิฏฐิ เป็นต้น ร่วมสนับสนุนอยู่เบื้องหลัง ดังนั้น การบอกว่าตัณหาเป็นสาเหตุให้เกิดทุกข์จึงเป็นการพูดแบบละสาเหตุอื่นๆ ไว้ในฐานที่เข้าใจ ความจริงถ้าจะพูดตามหลักพุทธพจน์ที่อภิปรายมาข้างต้น ก็ต้องบอกว่าสาเหตุแห่งความทุกข์ที่แท้จริงก็คือจิตที่ประกอบด้วยตัณหานั่นเอง

แม้หลักปฏิจจสมุปบาทฝ่ายเกิดทุกข์(สมุทยวาร) ที่กล่าวถึงการเกิดขึ้นตามเหตุปัจจัยขององค์ธรรมต่างๆ ๑๒ ประการก็เช่นเดียวกัน ซึ่งมีรูปแบบการนำเสนอองค์ธรรมแต่ละอย่างไล่เลียงกันไปตามลำดับจากต้นไปหาปลาย คือ อวิชชา สังขาร วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา ตัณหา อุปาทาน ภพ ชาติ ชรามรณะ ฯลฯ ส่วนมากคนจะเข้าใจว่าองค์ธรรมเหล่านี้เกิดขึ้นทีละอย่างหรือเกิดขึ้นแบบเดี่ยวๆ พอดับไปแล้วก็จะเป็นปัจจัยให้องค์ธรรมถัดไปเกิดขึ้น ความจริงแล้วองค์ธรรมในปฏิจจสมุปบาททุกอย่างล้วนเกิดขึ้นแบบ “สหชาตธรรม” คือเกิดขึ้นร่วมกับองค์ธรรมอื่นๆ ที่ละไว้ในฐานที่เข้าใจ โดยเฉพาะที่ขาดไม่ได้เลยคือต้องเกิดร่วมกับจิตเสมอ การบอกว่าอวิชชาเป็นปัจจัยให้เกิดสังขาร สังขารเป็นปัจจัยให้เกิดวิญญาณ เป็นต้นนั้น ก็ไม่ได้หมายความว่าจิตหรือวิญญาณเกิดขึ้นในวงจรปฏิจจสมุปบาทอยู่ช่วงเดียวคือช่วงต่อจากสังขาร โดยช่วงก่อนหน้านั้นและหลังจากนั้นไม่มีจิตเกิดขึ้นเลย ที่จริงแล้วองค์ธรรมในปฏิจจสมุปบาททั้งหมด ยกเว้นวิญญาณและรูป ล้วนเป็นเจตสิกทั้งสิ้น เมื่อเป็นเจตสิกมันก็ต้องเกิดร่วมกับจิตเสมอ จะเกิดโดยลำพังตัวมันเองไม่ได้ ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่า องค์ธรรมในปฏิจจสมุปบาททั้งหมดตั้งแต่ต้นจนปลาย

ล้วนเกิดพร้อมกับจิตและอยู่ภายใต้การนำของจิต ถามว่าเมื่อเป็นเช่นนี้ทำไมรูปแบบการนำเสนอจึงใช้วิธีแบบไล่เลียงไปทีละอย่างตามลำดับ ตรงนี้พระอรรถกถาจารย์ให้เหตุผลว่า

> แท้จริง ในกรณีนี้ ผลอย่างเดียวจะมีเพราะเหตุอย่างเดียวก็หาไม่ ผลหลายอย่างจะมีเพราะเหตุอย่างเดียวก็หาไม่ ผลอย่างเดียวจะมีแม้เพราะเหตุหลายอย่างก็หาไม่ แต่ผลหลายอย่างย่อมมีเพราะเหตุหลายอย่างเท่านั้น เหมือนผล (การปลูกต้นไม้) หลายอย่าง กล่าวคือ หน่อมีรูป กลิ่น รสเป็นต้น เกิดมีได้เพราะเหตุหลายอย่าง กล่าวคือ อุตุ พื้นดิน พืชพันธุ์ และน้ำ แต่การแสดงเหตุเดียวและผลเดียวที่ว่า “เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี” ที่พระผู้มีพระภาคทรงทำไว้แล้ว ทรงมีประสงค์คือประโยชน์ในการแสดงเหตุเดียวผลเดียวนั้นอยู่ เพราะว่า พระผู้มีพระภาคเจ้าย่อมทรงแสดงเหตุเดียวหรือผลเดียว ตามความเหมาะแก่ทำนองเทศนา และแก่เวไนยสัตว์ เพราะในที่บางแห่งเหตุและผลเป็นประธาน (ตัวนำ) เพราะในที่บางแห่งเหตุและผลปรากฏ (ตัวเด่น) เพราะในที่บางแห่งเหตุและผลเป็นอสาธารณะ (จำเพาะเจาะจง) [๖๗]

จะเห็นว่า ตามคำอธิบายของพระอรรถกถาจารย์ แนวคิดที่ว่า (๑) เหตุอย่างเดียวทำให้เกิดผลอย่างเดียว (๒) เหตุอย่างเดียวทำให้เกิดผลหลายอย่าง และ (๓) เหตุหลายอย่างทำให้เกิดผลอย่างเดียว ถือว่าไม่สอดคล้องกับหลักเหตุปัจจัยของพระพุทธศาสนา หลักเหตุปัจจัยที่แท้ต้องเป็นแบบ “เหตุหลายอย่างทำให้เกิดผลหลายอย่าง” หรือ “ผลหลายอย่างมาจากเหตุหลายอย่าง” เปรียบเหมือนการปลูกต้นไม้ เหตุปัจจัยที่ทำให้ต้นไม้เจริญเติบโตและผลิดอกออกผลมีหลายอย่าง เช่น อากาศ ปุ๋ย พันธุ์พืช และน้ำ เป็นต้น ผลจากการปลูกต้นไม้ก็มีหลายอย่างเช่นกัน เช่น ลำต้น กิ่ง ใบ ดอก ผล กลิ่น รส เป็นต้น อย่างไรก็ตาม การที่พระพุทธเจ้าแสดงปฏิจจสมุปบาทแบบเหตุเดียวผลเดียวที่ว่า “เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี” เป็นต้นนั้น พระอรรถกถาจารย์ได้เสนอรูปแบบการแสดงธรรมของพระพุทธเจ้า ๒ อย่าง คือ (๑) แสดงตามความเหมาะสมแก่ทำนองเทศนา หมายถึงการเทศนาในกาลเทศะนั้นๆ หรือกรณีนั้นๆ พระองค์ทรงต้องการเน้นให้ผู้ฟังเข้าใจเรื่องอะไรเป็นสำคัญ และ (๒) แสดงตามความเหมาะสมแก่เวไนยสัตว์ หมายถึงการเทศนาแบบยักเยื้องให้เหมาะกับอุปนิสัยของผู้ฟังหรือตามความต้องการและสภาพ

---

[๖๗] อภิ.วิ.อ. (บาลี) ๑/๒๒๖/๑๕๙.

เอกโต หิ การณโต น อิธ กิญฺจิ เอกํ ผลมตฺถิ น อเนกํ. นาปิ อเนเกหิ การเณหิ เอกํ. อเนเกหิ ปน การเณหิ อเนกเมว โหติ. ตถา หิ อเนเกหิ อุตุปถวีพีชสลิลสงฺขาเตหิ การเณหิ อเนกเมว รูปคนฺธรสาทิองฺกุรสงฺขาตํ ผลมุปฺปชฺชมานํ ทิสฺสติ. ยํ ปเนตํ “อวิชฺชาปจฺจยา สงฺขารา สงฺขารปจฺจยา วิญฺญาณนฺติ เอเกกเหตุผลทีปนํ กตํ ตตฺถ อตฺโถ อตฺถิ ปโยชนํ วิชฺชติ. ภควา หิ กตฺถจิ ปธานตฺตา กตฺถจิ ปากฏตฺตา กตฺถจิ อสาธารณตฺตา เทสนาวิลาสสฺส จ เวเนยฺยานญฺจ อนุรูปโต เอกเมวเหตุ วา ผลํ วา ทีเปติ.

ปัญหาของหมู่สัตว์ สรุปว่า เทศนาแบบแรกยึดเจตนารมณ์ของผู้แสดงเป็นที่ตั้งว่าต้องการแสดงเรื่องอะไร ส่วนเทศนาแบบที่สองยึดความต้องการของผู้ฟังเป็นที่ตั้งว่าผู้ฟังสนใจอยากฟังเรื่องอะไร

สำหรับเหตุผลที่ว่าทำไมการแสดงปฏิจจสมุปบาทจึงใช้วิธีแบบเหตุเดียวผลเดียวไล่เลียงกันไปตามลำดับ พระอรรถกถาจารย์ให้เหตุผลไว้ ๓ อย่างคือ (๑) เพราะในที่บางแห่งเหตุและผลที่ยกขึ้นมาแสดงเป็นตัวเอกหรือเป็นประธานขององค์ธรรมอื่นๆ ที่ไม่ได้กล่าวถึง (๒) เพราะในที่บางแห่งเหตุและผลที่ยกขึ้นมาแสดงปรากฏชัดหรือเป็นตัวเด่นกว่าองค์ธรรมอื่นๆ ที่ไม่ได้กล่าวถึง และ (๓) เพราะในที่บางแห่งเหตุและผลที่ยกขึ้นมาแสดงมีความจำเพาะเจาะจง (อสาธารณะ) ในเหตุการณ์หรือช่วงตอนนั้นๆ ไม่สาธารณะทั่วไปแก่ช่วงตอนอื่นๆ ตัวอย่างตอนต้นของปฏิจจสมุปบาทที่บอกว่า “เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี” ถามว่าทำไมอวิชชาถึงเป็นปัจจัยให้เกิดสังขาร แต่ไม่เป็นปัจจัยให้เกิดองค์อื่นๆ เช่น ผัสสะ หรือเวทนา เหตุผลก็เพราะว่าอวิชชาและสังขารเป็นองค์ธรรมที่เป็นตัวเด่นในช่วงนี้ กล่าวคือคนที่มีความไม่รู้(อวิชชา) มักจะตามด้วยการคิดปรุงแต่ง (สังขาร) ไปตามความไม่รู้นั้น ตัวอย่างคนโบราณที่ไม่รู้ความจริงของปรากฏการณ์ธรรมชาติ เช่น ฟ้าแลบ ฟ้าร้อง แผ่นดินไหว ภูเขาไฟระเบิด เป็นต้น ก็มักจะคิดปรุงแต่งไปว่ามีเทพพระเจ้าผู้ยิ่งใหญ่คอยบงการอยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์เหล่านั้น จนเป็นที่มาของตำนานเรื่องเล่าและลัทธิประเพณีต่างๆ แต่ถ้าคนสมัยโบราณรู้ความจริงในเหตุการณ์เกิดขึ้น การคิดปรุงแต่งสร้างภาพว่าน่าจะเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ก็จะไม่เกิดขึ้น

๔.๕.๒ จิตกับการสร้างโลก

เพื่อให้สอดคล้องกับเนื้อหาบทที่ผ่านมาซึ่งเราได้อภิปรายถึงว่านิกายโยคาจารได้อธิบายโลกแห่งสังสารวัฏ (ไตรภูมิ) โดยลดทอนลงไปหาการสร้างของจิต โดยจิตที่สร้างโลกนั้นก็คือมนัสที่ทำงานภายใต้การครอบงำของกิเลส ซึ่งเกิดขึ้นในขั้นตอนที่ต่อเนื่องจากการรับรู้โลกทางอายตนะ ส่วนโลกที่มนัสสร้างขึ้นก็คือโลกแห่งทวิภาวะระหว่างผู้ยึดถือกับสิ่งที่ถูกยึดถือ (คราหยะ-คราหกะ) หรือโลกแห่งตัวฉันกับของฉัน (อหังการ-มมังการ) ต่อไปนี้เราจะมาดูว่าพระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาทได้กล่าวถึงบทบาทของจิตในการสร้างโลกว่าอย่างไรบ้าง

เมื่อพูดถึงบทบาทการสร้างโลกของจิตในกระบวนการรับรู้ทางอายตนะ สิ่งที่ขาดไม่ได้ซึ่งจะต้องพูดควบคู่กันไปคือกิเลสที่อยู่เบื้องหลังการทำงานของจิต นั่นคือกิเลสที่ชื่อว่า “ปปัญจะ” หรือบางครั้งเรียกว่า “ปปัญจธรรม” ได้แก่ ตัณหา มานะ และทิฏฐิ กิเลสกลุ่มนี้บางแห่งยกมากล่าวเพียงตัวเดียวในฐานะเป็นประธานหรือตัวนำ ตัวอย่างในปฏิจจสมุปบาทกล่าวถึงเฉพาะตัณหาเพียงอย่างเดียว บางแห่งกล่าวถึงชื่อของกลุ่มแบบรวมๆ ไม่ระบุถึงกิเลสตัวใดตัวหนึ่ง ตัวอย่างข้อความที่ว่า “ผู้ใดหมั่นประกอบธรรมที่เป็นเหตุให้เนิ่นช้า (ปปัญจะ) ยินดีธรรมที่เป็นเหตุให้เนิ่นช้า ผู้เป็น

เช่นกับเนื้อ ผู้นั้นไม่ได้ชมนิพพานอันเป็นแดนเกษมจากโยคะอันยอดเยี่ยม”[๖๘] บางแห่งไม่ได้กล่าวไว้โดยตรง แต่แฝงอยู่ในรูปคำอื่นเช่นคำว่า “อนิสฺสิโต”[๖๙] แปลว่า ผู้อันตัณหาและทิฏฐิไม่อาศัย หรือผู้ไม่ถูกครอบงำด้วยตัณหาและทิฏฐิ ตัวอย่างข้อความที่ว่า “ก็แล สติของภิกษุนั้นปรากฏขึ้นว่า ‘กายมีอยู่’ เพียงเป็นความรู้ เพียงเป็นที่ระลึกเท่านั้นก็พอ แลเธอเป็นอยู่อย่างไม่อาศัยตัณหาและทิฏฐิ (อนิสฺสิโต) และไม่ยึดมั่นสิ่งใดๆ ในโลก”[๗๐]

นอกจากนั้น พระพุทธศาสนายุคต้นยังใช้คำว่า “ปปัญจะ” สำหรับเรียกชีวิตด้านความทุกข์หรือด้านสังสารวัฏ ควบคู่กับคำว่า “นิปปปัญจะ” (ความปราศจากปปัญจะ) สำหรับเรียกชีวิตด้านความดับทุกข์หรือด้านนิพพาน ดังจะเห็นได้จากพุทธพจน์ดังต่อไปนี้

อากาเสว ปทํ นตฺถิ สมโณ นตฺถิ พาหิเร
ปปญฺจาภิรตา ปชา **นิปฺปปญฺจา** ตถาคตา

ไม่มีรอยเท้าในอากาศ ไม่มีสมณะภายนอก
หมู่สัตว์เป็นผู้ยินดีในธรรมเครื่องเนิ่นช้า
แต่พระตถาคตทั้งหลาย ไม่มีธรรมเครื่องเนิ่นช้า[๗๑]

โย **ปปญฺจมนุยุตฺโต** **ปปญฺจาภิรโต** มโค
วิราธยี โส **นิพฺพานํ** โยคกฺเขมํ อนุตฺตรํ
โย จ **ปปญฺจํ** หิตฺวาน **นิปฺปปญฺจปเถ** รโต
อาราธยี โส **นิพฺพานํ** โยคกฺเขมํ อนุตฺตรํ

ภิกษุใดประกอบธรรมเครื่องเนิ่นช้าอยู่เนือง ๆ
มีใจยินดีในธรรมเครื่องเนิ่นช้า
ภิกษุนั้น ชื่อว่าพลาดจากนิพพาน
ซึ่งเป็นแดนเกษมจากโยคะอันยอดเยี่ยม
ส่วนภิกษุใดละธรรมเครื่องเนิ่นช้าได้แล้ว

---

[๖๘] องฺ.ฉกฺก. (ไทย) ๒๒/๑๔/๔๓๔.

[๖๙] คำว่า “**อนิสฺสิโต**” เป็นคำแสดงคุณสมบัติของพระอรหันต์ คัมภีร์มหานิเทศให้คำอธิบายว่า หมายถึงความอาศัย ๒ อย่าง คือ ความอาศัยด้วยอำนาจตัณหาและความอาศัยด้วยอำนาจทิฏฐิ (อนิสฺสิโตติ ทฺเว นิสฺสยา ตณฺหานิสฺสโย จ ทิฏฺฐินิสฺสโย จ) ดู ขุ.ม. (บาลี) ๒๙/๔๖/๑๑๑.

[๗๐] ที.ม. (ไทย) ๑๐/๓๗๕/๓๐๔.

[๗๑] ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๒๕๔/๕๖๐.

ยินดีแล้วในทางที่ปราศจากธรรมเครื่องเนิ่นช้า
ภิกษุนั้นบรรลุนิพพาน ซึ่งเป็นแดนเกษมจากโยคะอันยอดเยี่ยม[๗๒]

พระพุทธศาสนามหายานทั้งนิกายโยคาจารและนิกายมาธยมกก็มีแนวคิดเรื่อง“ปปัญจะ” ไม่แตกต่างจากพระพุทธศาสนายุคต้น โดยใช้คำว่า “ปฺรปญฺจ” สำหรับอธิบายชีวิตด้านทุกข์หรือด้านสังสารวัฏ ควบคู่กับคำว่า “นิษฺปฺรปญฺจ” สำหรับอธิบายชีวิตด้านดับทุกข์หรือนิพพาน แต่คำที่ฝ่ายมหายานนิยมใช้มากกว่าคือคำว่า “วิกลฺป” คู่กับคำว่า “นิรวิกลฺป” สำหรับอธิบายชีวิตสองด้านเช่นเดียวกัน ข้อความในลังกาวตารสูตรต่อไปนี้

ชลฺปปฺรปญฺจาภิรตา หิ พาลาสฺตตฺเว น กุรฺวนฺติ มตึ วิสาลำ
ชลฺโป หิ ไตฺรธาตุกทุขเหตุสฺตตฺวํ หิ ทุหฺขสฺย วินาสเหตุะ [๗๓]

คนเขลายินดีในการใช้วาทะ(ชัลปะ) และธรรมเครื่องเนิ่นช้า
เขาไม่อาจกระทำความรู้อันกว้างขวางให้เป็นความจริงได้
แท้จริง การใช้วาทะเป็นเหตุแห่งความทุกข์ในไตรภูมิ
ส่วนความจริงเป็นเหตุแห่งความพินาศของความทุกข์

จะเห็นว่า ลังกาวตารสูตรได้ใช้คำว่า “ชลฺปปฺรปญฺจาภิรตา” (ชลฺป+ปฺรปญฺจ+อภิรตา) ซึ่งเป็นลักษณะของคนเขลาหรือคนในโลกสังสารวัฏทั่วไปที่ชื่นชอบในการปรุงแต่งสร้างสรรค์ถ้อยคำและเหตุผลบนฐานของกิเลส สำหรับอธิบายชีวิตด้านความทุกข์ในไตรภูมิ และใช้คำว่า “ตัตวะ” หรือความจริงที่ปราศจากปปัญจะสำหรับอธิบายชีวิตด้านดับทุกข์หรือด้านที่อยู่เหนือไตรภูมิ ซึ่งก็คล้ายกับแนวคิดของท่านนาคารชุนแห่งสำนักมาธยมกที่ว่า

อปรปฺรตฺยยํ ศานฺตํ **ปฺรปญฺไจรปฺรปญฺจิตมฺ**/
นิรฺวิกลฺปมนานารฺถเมตตฺตตฺวสฺวย ลกฺษณมฺ// [๗๔]

ภาวะที่ไม่มีสิ่งอื่นเป็นปัจจัย สงบ ไม่ถูกคิดปรุงแต่งด้วยปปัญจะ
ปราศจากการคิดแบ่งแยก ไม่มีอรรถนานา นี้คือลักษณะแห่งความจริง

---

[๗๒] ขุ.เถร. (บาลี) ๒๖/๙๘๙-๙๙๐/๓๙๖.

[๗๓] **ลังกาวตารสูตร** ๓.๗๓. อ้างใน **The Lankāvatāra Sūtra**, trans. by D.T. Suzuki (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2003), pp. 160-161.

[๗๔] **มูลมัธยมกการิกา** ๑๘.๙. อ้างใน Jay L. Garfield, **The Fundamental Wisdom of the Middle Way** (New York: Oxford University Press, 1995), p. 251.

จะเห็นว่า ลักษณะแห่งความจริง (ตัตวลักษณะ) หรือชีวิตด้านดับทุกข์ในทัศนะของท่านนาคารชุน คือภาวะที่ไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง มีความสงบ ไม่มีการคิดปรุงแต่งด้วยกิเลสปปัญจะ ไม่มีการคิดแบ่งแยกเป็นทวิภาวะ (นิรวิกัลปะ) ส่วนชีวิตด้านทุกข์ก็คือภาวะที่ตรงกันข้ามจากนี้

คำว่า "ปปัญจะ" เป็นคำหนึ่งที่หาคำในภาษาไทยมานิยามความหมายให้ครอบคลุมยาก ส่วนใหญ่นิยมนิยามเป็นภาษาไทยว่า "ธรรมเครื่องเนิ่นช้า" ถือว่าเป็นคำนิยามที่กระซับดีทีเดียว แต่ก็ได้เฉพาะความหมายด้านความเนิ่นช้ายาวนานเท่านั้น อย่างไรก็ตาม ก็ถือว่าใกล้เคียงกับคำนิยามของพระอรรถกถาจารย์ที่ว่า "กิเลสชื่อว่าธรรมเป็นเครื่องเนิ่นช้า เพราะเป็นที่เกิดขึ้นเองแล้วทำให้เนิ่นช้า คือขยายความสืบต่อนั้นให้กว้างขวางพิสดาร ได้แก่ ให้ตั้งอยู่นาน"[๗๕] จะเห็นว่า คำนิยามของพระอรรถกถาจารย์นอกจากจะเน้นด้านความเนิ่นช้ายาวนานแล้ว ท่านยังเน้นด้านความกว้างขวางพิสดารอีกด้วย คือเน้นทั้งแนวยาวและแนวกว้าง ซึ่งผู้วิจัยมองว่าความหมายแนวกว้างนี้ก็สำคัญเหมือนกัน เพราะส่วนใหญ่แล้วเวลาปรุงแต่งอารมณ์อะไรสักอย่าง เรามักจะคิดปรุงแต่งให้มันขยายพอกพูน ซับซ้อน และกว้างขวางมากไปกว่าความจริงตามธรรมชาติของมันอยู่แล้ว ยิ่งมิติแนวกว้างขยายออกไปเท่าใด ก็จะไปเสริมให้มิติแนวยาวยืดขยายออกไปเท่านั้น กล่าวคือยิ่งคิดขยายให้ซับซ้อนมากไปเท่าไร ก็ยิ่งทำให้สังสารวัฏยาวนานมากขึ้นเท่านั้น

พระพรหมคุณาภรณ์(ป.อ.ปยุตฺโต) ได้ให้คำนิยามที่ละเอียดยิ่งขึ้นไปอีกว่า

> ปปัญจะ หมายถึง อาการคลอเคลียพัวพันอยู่กับอารมณ์นั้น และคิดปรุงแต่งไปต่างๆ ด้วยแรงตัณหา มานะ และทิฏฐิ ผลักดันหรือเพื่อสนองตัณหา มานะ ทิฏฐิ คือปรุงแต่งในแง่ที่จะเป็นของฉัน ให้ตัวฉันเป็นนั่นเป็นนี่ หรือเป็นไปตามความต้องการของฉัน ออกรูปออกร่างต่างๆ มากมายพิสดาร[๗๖]
>
> ปปัญจะ หรือปปัญจธรรม แปลกันมาว่า ธรรมเครื่องเนิ่นช้า ถ้าจะแปลให้ง่ายก็ว่า กิเลสตัวปั่น คือ ปั่นแต่งเรื่องราว ปั่นใจให้ทุกข์ ปั่นหัวใจให้เรื่องมาก ทำให้ยืดเยื้อ เยิ่นเย้อ ยุ่งเหยิง ยืดยาว ฟ่ามเฝือ ล่าช้า วกวน วุ่นวาย นุงนัง สับสน สลับซับซ้อน...[๗๗]

คำนิยามของพระพรหมคุณาภรณ์(ป.อ. ปยุตฺโต) แม้จะมีรายละเอียดมาก แต่โดยรวมแล้วก็ถือว่าอยู่ในกรอบคำนิยามของพระอรรถกถาจารย์ดังกล่าวข้างต้น คือมีทั้งความหมายแนวยาวและแนวกว้าง

---

[๗๕] ขุ.อุ.อ. (บาลี) ๑/๖๗/๓๙๙.

"ปปญฺเจนฺติ ยตฺถ สยํ อุปฺปนฺนา ตํ สนฺตานํ วิตฺถาเรนฺติ จิรํ ฐเปนฺตีติ ปปญฺจา กิเลสา"

[๗๖] พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), **พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงและขยายความ** (กรุงเทพมหานคร: บริษัท สหธรรมิก จำกัด, ๒๕๔๖), หน้า ๔๐.

[๗๗] เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗๐/๕๑-๗๐/๕๒.

นักวิชาการต่างประเทศได้ให้คำนิยามคำว่า "ปปัญจะ" ไว้แตกต่างหลากหลาย ขอสรุปรวมเป็น ๔ กลุ่มความหมาย ดังนี้

(๑) ความหมายในแง่อุปสรรคขวางกั้น หรือภารธุระที่ทำให้เกิดความเนิ่นช้ายาวนาน (obstacle, impediment, a burden which causes delay)[๗๘]

(๒) ความหมายในแง่การคิดปรุงแต่งสร้างมโนทัศน์ มโนภาพ หรืออุดมคติที่ผิดพลาดให้เกิดความหลากหลาย (conceptual creations, multiplication of erroneous concepts, ideas and ideologies)[๗๙]

(๓) ความหมายในแง่ความแพร่หลาย การขยายตัว ความพอกพูน ความหลากหลาย ความสลับซับซ้อน การจำแนกแยกแยะ (proliferation, expansion, diffuseness, manifoldness, multiplicity, plurality, diversity, diversification, elaboration, differentiation)[๘๐]

(๔) ความหมายในแง่การใช้เหตุผลที่ผิดพลาด (false reasoning)[๘๑]

ความหมายต่างๆ เหล่านี้ โดยรวมแล้วก็อยู่ในกรอบความหมายที่พระอรรถกถาจารย์ให้ไว้นั่นเอง คือ ความหมายกลุ่มที่ ๑ เป็นความหมายแนวยาว ความหมายกลุ่มที่ ๒-๓ เป็นความหมายแนวกว้าง ส่วนความหมายกลุ่มที่ ๔ แม้จะดูแปลกจากความหมายกลุ่มอื่นๆ แต่ก็ถือว่ารวมอยู่ในความหมายแนวกว้างนั่นเอง เพราะการใช้เหตุผลที่ผิดพลาดก็เป็นส่วนหนึ่งของการทำให้สิ่งที่รับรู้ขยายใหญ่โตมากไปกว่าความเป็นจริงของมัน

หลังจากทราบความหมายของปปัญจะแล้ว ต่อไปเราจะมาดูว่าจิตกับกิเลสปปัญจะร่วมกันปรุงแต่งสร้างโลกในกระบวนการรับรู้อย่างไร ขอเริ่มต้นด้วยข้อมูลในมธุปิณฑิกสูตรซึ่งน่าจะฉายภาพการทำงานของจิตภายใต้อิทธิพลของกิเลสปปัญจะได้ดี

> ผู้มีอายุ จักขุวิญญาณเกิดขึ้นเพราะอาศัยจักขุและรูปารมณ์ ความประจวบกันแห่งธรรมทั้ง ๓ เป็นผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงเกิด บุคคลเสวยอารมณ์ใดย่อมหมายรู้อารมณ์นั้น บุคคลหมายรู้อารมณ์ใดย่อมตรึก (วิตกฺเกติ) อารมณ์นั้น บุคคลตรึกอารมณ์ใดย่อมคิดปรุงแต่ง (ปปญฺเจติ) อารมณ์นั้น บุคคลคิดปรุงแต่งอารมณ์ใด เพราะความคิดปรุง

---

[๗๘] ดู T.W. Rhys Davids and William Stede, **Pali-English Dictionary**, p. 412. และ ดู Sir Monier Monier-Williams, **Sanskrit-English Dictionary**, p. 681.

[๗๙] Damien Keown, **A Dictionary of Buddhism** (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 220. และดู S.K. Hookham, **The Buddha Within** (Delhi: Sri Satguru Publications, 1991), p. 21.

[๘๐] ดู T.W. Rhys Davids and William Stede, **Pali-English Dictionary**, p. 412., Sir Monier Monier-Williams, **Sanskrit-English Dictionary**, p. 681., Bhikkhu Ñānamolī, **The Path of Purification** (Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation), p. 226.

[๘๑] D.T. Suzuki, **Studies in the Lankāvatāra Sūtra**, (London and Boston: Routledge & Kegan Paul LTD, 1972), p. 423.

แต่งอารมณ์นั้นเป็นเหตุ แง่ต่างๆ แห่งปปัญจสัญญา ย่อมครอบงำบุรุษในรูปทั้งหลายที่จะพึงรู้แจ้งทางตา ทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน[๘๒]

จะเห็นว่า กระบวนการรับรู้จะเริ่มจากการประจวบกันขององค์ประกอบ ๓ อย่างคือ จักษุ+รูป+วิญญาณ ทำให้เกิดการรับรู้หรือผัสสะ จากผัสสะทำให้เกิดเวทนา ซึ่งในช่วงเริ่มต้นจนถึงช่วงเวทนานี้ ถือว่าเป็นรูปแบบการแสดงที่มีอยู่ทั่วไปในพระสูตรต่างๆ โดยเฉพาะพระสูตรที่แสดงปฏิจจสมุปบาทแบบย่อที่ตัดตอนเอาเฉพาะช่วงสฬายตนะไปหาปลาย แต่รูปแบบในข้อความข้างต้นกลับไม่เป็นอย่างนั้น กล่าวคือเมื่อเกิดเวทนาแล้ว แทนที่จะตามด้วยตัณหา และอุปาทานเหมือนทั่วไป แต่กลับตามด้วยการหมายรู้ข้อมูล(สัญญา) การตรึกอารมณ์ข้อมูล(วิตักกะ) การคิดปรุงแต่งข้อมูล(ปปัญจะ) แล้วจบลงที่แง่ต่างๆ ของปปัญจสัญญา (ปปัญจสัญญาสังขา)

ที่น่าสังเกตอย่างหนึ่งคือ ตั้งแต่ช่วงเริ่มต้นจนถึงเวทนาเป็นการแสดงความสัมพันธ์ตามเหตุปัจจัยล้วนๆ ยังไม่มีเรื่องบุคคลเข้ามาเกี่ยวข้อง แต่ช่วงต่อจากเวทนาเป็นต้นไป โครงสร้างทางไวยากรณ์ของประโยคจะเปลี่ยนไปจากเดิม กล่าวคือ จะมี “บุคคล” เข้ามาเกี่ยวข้องในฐานะเป็นประธานหรือผู้กระทำการ(subject) และมีกรรมหรือสิ่งที่ถูกกระทำ(object) สาเหตุที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะกระบวนการรับรู้ถูกแทรกแซงจากอิทธิพลของกิเลสกลุ่มปปัญจะนั่นเอง[๘๓] ดังภาพแผนภูมิต่อไปนี้



จากภาพแผนภูมิจะเห็นว่า กระบวนการรับรู้มี ๒ ช่วง คือ ช่วงแรก เริ่มตั้งแต่ตากระทบรูปไปจนถึงเวทนา ช่วงที่ ๒ เริ่มตั้งแต่สัญญาไปจนถึงปปัญจสัญญาสังขา กระบวนการรับรู้ในช่วงแรก ถือว่าเป็นกระบวนการรับรู้ที่ยังบริสุทธิ์ตามธรรมชาติ เพราะข้อมูลที่รับรู้ยังไม่ถูกปรุงแต่งให้ผิดแปลกจากความเป็นจริงของมัน กระบวนการรับรู้ช่วงที่ ๒ เป็นช่วงที่จิตเริ่มนำข้อมูลเก็บไว้

---

[๘๒] ม.มู. (ไทย) ๑๒/๒๐๔/๒๑๓.

จกฺขุญฺจาวุโส ปฏิจฺจ รูเป จ อุปฺปชฺชติ จกฺขุวิญฺญาณํ ติณฺณํ สงฺคติ ผสฺโส ผสฺสปจฺจยา เวทนา ยํ เวเทติ ตํ สญฺชานาติ ยํ สญฺชานาติ ตํ วิตกฺเกติ ยํ วิตกฺเกติ ตํ ปปญฺเจติ ยํ ปปญฺเจติ ตโตนิทานํ ปุริสํ ปปญฺจสญฺญาสงฺขา สมุทาจรนฺติ อตีตานาคตปจฺจุปฺปนฺเนสุ จกฺขุวิญฺเญยฺเยสุ รูเปสุฯ

[๘๓] ดูเพิ่มเติมใน David J. Kalupahana, **Causality: The Central Philosophy of Buddhism** (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1975), p. 122. และดู Bhikkhu Ñānananda, **Concept and Reality** (Kandy: Buddhist Publication Society, 1997), pp. 10-12.

ในสัญญามาตรึกตรองและปรุงแต่งสร้างสรรค์(ปปัญจะ)ภายใต้อิทธิพลของกิเลสปปัญจะคือ ตัณหา มานะ และทิฏฐิ แล้วทำให้เกิดโลกแห่งตัวฉัน-ของมันขึ้นมา หลังจากนั้น จะมีสัญญาอีกประเภทหนึ่งทำหน้าที่จดจำหรือหมายรู้ข้อมูลที่ถูกปรุงแต่งขึ้นนั้นทับซ้อนลงไปอีก จึงเรียกสัญญาประเภทนี้ว่า "ปปัญจสัญญาสังขา" แปลว่าแง่ต่างๆ แห่งปปัญจสัญญา หมายถึงสัญญาทับซ้อนสัญญา หรือสัญญาที่หมายรู้ข้อมูลที่ถูกปรุงแต่งขึ้นภายใต้อิทธิพลของกิเลสปัญจะ ซึ่งต่างจากสัญญาตามปกติที่หมายรู้ข้อมูลที่รับรู้ทางอายตนะ

ความเนิ่นช้ายาวนานและความซับซ้อนยุ่งเหยิงในสังสารวัฏตามความหมายของคำว่า "ปปัญจะ" ก็อยู่ที่กระบวนการรับรู้ช่วงที่สองนี้ ซึ่งการรับรู้แบบนี้เกิดขึ้นเป็นปกติในชีวิตประจำวันของปุถุชนทั่วไป โดยที่เราอาจจะไม่รู้ตัวหรือรู้ตัวแต่ไม่ได้ให้ความสนใจ เพราะมันเกิดบ่อยจนเคยชินจึงรู้สึกว่าไม่ใช่เรื่องแปลกอะไร แต่พระพุทธศาสนามองว่าเรื่องนี้สำคัญมาก ถือว่าเป็นภัยแห่งความทุกข์ในสังสารวัฏเลยทีเดียว ซึ่งถ้าไม่ได้รับการแก้ไขแล้วจะยิ่งยืดเยื้อยาวนานและซับซ้อนยุ่งเหยิงออกไปเรื่อยๆ อย่างไม่มีที่สิ้นสุด ขอสมมติตัวอย่างอธิบายให้เห็นภาพดังนี้ สามีภรรยาคู่หนึ่งแต่งงานอยู่กินด้วยกันมาระยะหนึ่ง ตอนแรกทั้งคู่ต่างไว้เนื้อเชื่อใจในความซื่อสัตย์ของกันและกัน ต่อมาภรรยาเห็นสามีมีพฤติกรรมแปลกๆ ต่างจากที่เคยเป็น เช่นเคยทำงานแล้วกลับบ้านตรงเวลาก็กลับเสียดึก มีโทรศัพท์แปลกๆ มาหาบ่อย (ผัสสะ) ภรรยารู้สึกไม่ชอบและไม่สบายใจต่อภาพพฤติกรรมแปลกๆ นั้น (เวทนา) แต่ด้วยความเกรงใจบวกกับไม่มีหลักฐานอะไรชัดเจน ภรรยาจึงไม่ได้ว่ากล่าวอะไร ได้แต่คอยระแวงสงสัยและกำหนดจดจำภาพพฤติกรรมที่ตนไม่ชอบใจนั้นไว้ (สัญญา) เวลาอยู่บ้านคนเดียวว่างๆ ภรรยามักจะนำภาพพฤติกรรมแปลกๆ ของสามีที่จดจำไว้ขึ้นมานั่งคิดพิจารณา โยงจากพฤติกรรมหนึ่งไปหาพฤติกรรมหนึ่ง จนภาพที่เคยจดจำไว้แบบกระจัดกระจายเป็นส่วนๆ เชื่อมโยงร้อยเรียงเป็นเรื่องราวเดียวกัน ยิ่งเห็นความเชื่อมโยงก็ยิ่งเพิ่มความเชื่อมั่นในแนวทางที่ตนระแวงสงสัย ยิ่งตระหนักถึงสถานะของตนเองในฐานะเป็นภรรยาที่สามีต้องรักและให้เกียรติ และยิ่งเพิ่มความรู้สึกหวงแหนในตัวสามีในฐานะเป็นคู่ครองของตน (วิตักกะ+ปปัญจะ) พร้อมกันนั้นก็ทำให้เกิดความเครียด ความกดดัน ความวิตกกังวล และความรู้สึกหวงแหน ควบคู่กันไปด้วย ภาพเรื่องราวที่ซับซ้อนและมากแง่ต่างมุมที่ภรรยาคิดขึ้นนี้ จะถูกกำหนดจดจำทับซ้อนภาพการรับรู้ครั้งแรกให้เพิ่มพูนซับซ้อนมากขึ้นเรื่อยๆ ต่อมาภายหลังเมื่อได้พบพฤติกรรมแปลกๆ ของสามีอีกครั้ง ภาพการรับรู้ใหม่ก็จะไปกระตุ้นให้ภรรยานำไปคิดต่อเชื่อมโยงกับภาพเรื่องราวเดิมที่ตนเคยคิดไว้นั้น เมื่อสัญญาเก่าผสมสัญญาใหม่แล้วคิดเติมเสริมแต่งต่อไปอีก จนเกิดเรื่องราวใหม่ที่ซับซ้อนมากกว่าเดิม จากนั้นก็กำหนดจดจำทับซ้อนลงไปอีก (ปปัญจสัญญาสังขา) กระบวนการรับรู้จะหนุนเวียนซ้ำซากอยู่อย่างนี้ต่อไปเรื่อยๆ ตราบเท่าที่ปัญหาการรับรู้ยังไม่ได้รับการแก้ไข

ถามว่าเพราะเหตุไรวังวนการคิดปรุงแต่งของภรรยาคนดังกล่าวจึงเป็นอย่างนี้ ถ้าตอบตามหลักพระพุทธศาสนาก็ต้องบอกว่าเป็นเพราะกระบวนการรับรู้และการคิดตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของกิเลสปปัญจะ คือ ตัณหา มานะ และทิฏฐิ โดยที่ทิฏฐิจะแสดงออกในแง่ความเห็นความเชื่อในเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นโดยที่ยังไม่ทราบว่าข้อเท็จจริงเป็นอย่างไร ตัณหาจะแสดงออกในแง่ความรักความหวงแหนหรือหึงหวง ไม่อยากให้คนที่ตนรักตกไปเป็นของคนอื่น และมานะจะแสดงออกในแง่ความสำคัญมั่นหมายในสถานะความเป็นภรรยาของตน ศักดิ์ศรีของตน ชื่อเสียงวงศ์ตระกูลของตน ที่ใครๆ จะมาดูหมิ่นเหยียดหยามไม่ได้ กิเลสเหล่านี้จะเข้าไปมีอิทธิพลต่อจิตให้นำภาพการรับรู้ที่จดจำไว้ด้วยสัญญามาคิดปรุงแต่งสร้างเรื่องราวไปในแนวทางที่มันต้องการ ถามว่า การที่ภรรยาคิดสงสัยในพฤติกรรมแปลกๆ ของสามีไม่ใช่เรื่องดีหรอกหรือ เพราะเป็นความรอบคอบและจะได้ปกป้องไว้ก่อนที่เหตุการณ์จะไปเลวร้ายมากไปกว่านี้ ความจริงแล้วพระพุทธศาสนาไม่ได้ห้ามเราไม่ให้คิด ถึงแม้จะห้ามก็ห้ามไม่ได้อยู่แล้ว เพราะการคิดเป็นธรรมชาติอย่างหนึ่งของจิตมนุษย์ ตรงกันข้ามพระพุทธศาสนาสนับสนุนให้คิดด้วยซ้ำไป หลักโยนิโสมนสิการหรือการคิดโดยอุบายอันแยบคายน่าจะยืนยันเรื่องนี้ได้ดี จุดสนใจของพระพุทธศาสนาอยู่ที่ว่าเราคิดอย่างไรมากกว่า ถ้าคิดแบบปรุงแต่งบนฐานของกิเลสคือตัณหา มานะ และทิฏฐิ พระพุทธศาสนาก็ไม่สนับสนุนวิธีคิดแบบนี้ เพราะการคิดแบบนี้นอกจากจะทำให้เกิดความทุกข์แล้ว ยังทำให้ปัญหายืดเยื้อยาวนานออกไปอีกด้วย แต่ถ้าคิดแบบโยนิโสมนสิการบนฐานของสติและปัญญา พระพุทธศาสนาก็สนับสนุนให้เราทำมากๆ เพราะเป็นวิธีคิดที่นำไปสู่การแก้ปัญหา กรณีภรรยาที่เราสมมติขึ้นมาข้างตน ถ้าเธอคิดต่อพฤติกรรมแปลกๆ ของสามีในแนวทางที่เคยทำมา นอกจากจะไม่ช่วยแก้ปัญหาแล้ว ยังจะทำให้ปัญหาขยายตัวมากขึ้นด้วย แต่ถ้าเธอคิดในแนวทางแห่งสติและปัญญา ก็ถือว่าเป็นความชอบธรรมที่สมควรจะทำอยู่แล้ว

พระสูตรอีกแห่งหนึ่งชื่อว่า *ยวกลาปิสูตร* น่าจะแสดงให้เห็นปัญหาการคิดปรุงแต่งในกระบวนการรับรู้ได้ดี เนื้อหาของพระสูตรเริ่มต้นด้วยการเปรียบกระบวนการรับรู้เหมือนฟ่อนข้าวกับคนนวดข้าว อารมณ์ที่รับรู้เหมือนฟ่อนข้าว อายตนะที่รับรู้เหมือนคนนวดข้าว การประจวบกันระหว่างอารมณ์+อายตนะ+วิญญาณ แล้วเกิดการรับรู้ เหมือนคนนวดข้าว ๖ คนถือไม้คานเดินมาแล้วทำการนวดข้าว การคิดปรุงแต่งอารมณ์ที่รับรู้ เหมือนคนนวดข้าวคนที่ ๗ ถือไม้คานเดินมาแล้วนวดข้าวซ้ำลงไปอีก ดังข้อความต่อไปนี้

> ภิกษุทั้งหลาย ฟ่อนข้าวเหนียว บุคคลกองไว้ที่ถนนใหญ่สี่แยก ลำดับนั้น บุรุษ ๖ คนถือไม้คานเดินมา พวกเขาช่วยกันนวดฟ่อนข้าวเหนียวด้วยไม้คานทั้ง ๖ อัน ฟ่อนข้าวเหนียวนั้นถูกนวดอย่างดีด้วยไม้คาน ๖ อันอย่างนี้ ต่อมาบุรุษคนที่ ๗ ถือไม้คานเดินมา เขาพึงนวดฟ่อนข้าวเหนียวนั้นด้วยไม้คานอันที่ ๗ ฟ่อนข้าวเหนียวนั้นถูกนวดด้วยไม้คานอันที่ ๗ พึง

ถูกนวดดีกว่าอย่างนี้ แม้ฉันใด ปุถุชน ผู้ไม่ได้สดับก็ฉันนั้นเหมือนกัน ถูกรูปที่น่าพอใจและไม่น่าพอใจกระทบตา...ถ้าปุถุชนผู้ไม่ได้สดับนั้นย่อมคิดเพื่อจะเกิดอีก (ปุนภพ) ต่อไป เมื่อเป็นเช่นนั้น ปุถุชนนั้น ย่อมเป็นโมฆบุรุษผู้ถูกอายตนะภายนอกกระทบอย่างหนัก เหมือนฟ่อนข้าวเหนียวที่ถูกนวดด้วยไม้คานอันที่ ๗ ฉะนั้น[๘๔]

พุทธพจน์นี้บอกว่า วิธีการรับรู้ของปุถุชนทั่วไปก็ไม่ต่างจากคนนวดข้าวทั้ง ๗ คน คือ เมื่อรับรู้โลกทางอายตนะแล้วแทนที่จะหยุดไว้เพียงแค่การรับรู้ กลับคิดปรุงแต่งข้อมูลด้วยกิเลสให้ซับซ้อนขึ้นไปอีก ปุถุชนเช่นนี้ถือว่าเป็นโมฆบุรุษ(คนเปล่า) ย่อมได้รับผลกระทบจากการรับรู้โลกอย่างหนัก เหมือนคนนวดข้าวคนที่ ๗ ถือไม้คานเดินมานวดข้าวที่คนอื่นนวดไว้แล้วซ้ำลงไปอีก เป็นที่น่าสังเกตว่า พุทธพจน์ได้กล่าวถึงการเกิดใหม่ (ปุนภพ) ท่ามกลางกระบวนการรับรู้ทางอายตนะ แสดงให้เห็นว่า สังสารวัฏหรือการเวียนว่ายตายเกิดมีอยู่ในชีวิตประจำวัน ซึ่งน่าจะสอดคล้องกับแนวคิดของนิกายโยคาจารที่บอกว่าไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น เพราะมุ่งถึงสังสารวัฏในความหมายทางจิตวิทยาเหมือนกัน

เรื่องสงครามระหว่างเทพกับอสูร หรือ "เทวาสุรสงคราม" เป็นอุปมาอีกเรื่องหนึ่งที่พระพุทธเจ้าทรงนำมาเปรียบเทียบกับปัญหาการรับรู้โลกของมนุษย์ ซึ่งเรื่องนี้ได้รับการเล่าขานกันอย่างแพร่หลายในวัฒนธรรมอินเดียตั้งแต่สมัยก่อนพุทธกาลจนถึงปัจจุบัน โดยเฉพาะงานวรรณคดีสำคัญของอินเดียเรื่องมหากาพย์รามายณะ (รามเกียรติ์) ก็มีเนื้อหาหลักว่าด้วยสงครามระหว่างเทพกับอสูรเหมือนกัน ในพระไตรปิฎก พระพุทธเจ้าได้ตรัสเล่าถึงสงครามระหว่างเทพกับอสูรหลายครั้ง บางครั้งเป็นสงครามย่อยๆ หรือสงครามส่วนตัวระหว่างลูกน้องของทั้งสองฝ่าย เช่น ระหว่างจันทิมเทพบุตร และสุริยเทพบุตร กับอสุรินทราหู[๘๕] หรือที่รู้จักกันในสังคมไทยว่า "ราหูอมจันทร์" (บางท้องถิ่นเรียกว่า กบกินเดือน) ทุกครั้งที่สงครามยุติลงฝ่ายเทพจะเป็นผู้มีชัยเหนือฝ่ายอสูรเสมอ เหตุผลที่พระพุทธเจ้าทรงนำเรื่อง เทวาสุรสงครามมาตรัสเล่านั้น อาจเป็นเพราะทรงเห็นว่าเป็นเรื่องที่สามารถนำมาโยงเปรียบเทียบกับสงครามภายในจิตใจมนุษย์ได้ ดังจะเห็นได้จากเรื่องที่พระองค์นำมาตรัสเล่าใน*ยวกลาปิสูตร* ดังต่อไปนี้

ครั้งหนึ่งเกิดสงครามใหญ่ระหว่างเทพกับอสูร กองทัพฝ่ายเทพมีท้าวสักกะจอมเทพเป็นแม่ทัพ ส่วนกองทัพฝ่ายอสูรมีท้าวเวปจิตติจอมอสูรเป็นแม่ทัพ ทั้งสองฝ่ายยกทัพมาประชิดกันก่อนทำการรบแม่ทัพของแต่ละฝ่ายได้สั่งเหล่าทหารของตนไว้ว่า ถ้ากองทัพของฝ่ายตรงข้ามพ่ายแพ้ให้จองจำแม่ทัพด้วยเครื่องจองจำทั้ง ๕ พร้อมเครื่องผูกคอ จากนั้นให้นำตัวไปยังเมืองหลวงของ

---

[๘๔] สํ.สฬา. (ไทย) ๑๘/๒๔๘/๒๖๕-๒๖๖.

[๘๕] สํ.ส. (ไทย) ๑๕/๙๑-๙๒/๙๗-๙๙.

ฝ่ายชนะ พอทำสงครามกันจริงๆ ผลปรากฏว่าฝ่ายเทพเป็นผู้ชนะ ท้าวเวปจิตติจอมอสูรจึงถูกฝ่ายเทพจองจำด้วยเครื่องจองจำทั้ง ๕ พร้อมเครื่องผูกคอ แล้วนำตัวมายังสำนักของท้าวสักกะจอมเทพ ในขณะที่กำลังจะถูกนำตัวไปยังสำนักของท้าวสักกะนั้น ท้าวเวปจิตติได้เกิดความคิดขึ้น ๒ อย่าง ดังข้อความต่อไปนี้

ก. ความคิดฝ่ายธรรม

ในกาลที่ท้าวเวปจิตติจอมอสูรทรงดำริว่า พวกเทวดาตั้งอยู่ในธรรม พวกอสูรไม่ตั้งอยู่ในธรรม บัดนี้เราจักไปยังเทพนคร ท้าวเวปจิตติจอมอสูรย่อมพิจารณาเห็นตนพ้นจากเครื่องจองจำทั้ง ๕ รวมทั้งเครื่องผูกคอ และเป็นผู้เอิบอิ่ม พรั่งพร้อม บำเรออยู่ด้วยกามคุณ ๕ อันเป็นทิพย์

ข. ความคิดฝ่ายอธรรม

ในกาลที่ท้าวเวปจิตติจอมอสูรทรงดำริว่า พวกอสูรตั้งอยู่ในธรรม พวกเทวดาไม่ตั้งอยู่ในธรรม บัดนี้เราจักไปยังเมืองอสูร ท้าวเวปจิตติจอมอสูรพิจารณา เห็นตนถูกจองจำด้วยเครื่องจองจำทั้ง ๕ รวมทั้งเครื่องผูกคอ และเสื่อมจากกามคุณ ๕ อันเป็นทิพย์[๘๖]

ข้อความที่ยกมานี้ถือว่าเป็นจุดเป้าหมายของเรื่องที่พระพุทธเจ้านำมาตรัสเล่า จะเห็นว่าพระองค์โยงจากสงครามภายนอกเข้ามาสู่สงครามภายในหรือสงครามความคิดของท้าวเวปจิตติ เวลาที่ท้าวเวปจิตตเกิดความคิดว่า ฝ่ายเทพเป็นฝ่ายธรรม ฝ่ายอสูรเป็นฝ่ายอธรรม ก็จะเห็นว่าตนหลุดพ้นจากเครื่องจองจำทั้ง ๕ พร้อมเครื่องผูกคอ และพรั่งพร้อมด้วยกามคุณ ๕ อันเป็นทิพย์ ขณะที่เวลาท้าวเวปจิตติเกิดความคิดด้านตรงข้าม คือคิดว่าฝ่ายเทพเป็นฝ่ายอธรรม ฝ่ายอสูรเป็นฝ่ายธรรม ก็จะเห็นว่า ตนถูกจองจำด้วยเครื่องจองจำทั้ง ๕ รวมทั้งเครื่องผูกคอ และเสื่อมจากกามคุณ ๕ อันเป็นทิพย์

อุปมาเรื่องเทวาสุรสงครามถ้าตีความออกเป็นภาษาธรรมก็หมายความว่า ฝ่ายเทพก็คือกระบวนการรับรู้โลกบนฐานของสติและปัญญา ส่วนฝ่ายอสูรคือกระบวนการรับรู้โลกบนฐานของกิเลสปปัญจะ สำหรับเครื่องจองจำทั้ง ๕ รวมเป็น ๖ ทั้งเครื่องผูกคอ คือโลกแห่งการรับรู้ทางอายตนะ ๖ ได้แก่ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธรรมารมณ์ เหตุผลที่พระพุทธเจ้าทรงอุปมาโลกแห่งการรับรู้ด้วยเครื่องจองจำทั้ง ๖ ก็เพราะว่ามนุษย์ปุถุชนมักจะคิดปรุงแต่งโลกที่ตนรับรู้ด้วยกิเลสแล้วสุดท้ายก็ถูกจองจำด้วยโลกมายาที่ตนคิดปรุงแต่งขึ้นนั้น ดังจะเห็นได้จากข้อความสรุปที่ว่า “ภิกษุทั้งหลาย เครื่องจองจำท้าวเวปจิตติละเอียดอย่างนี้ เครื่องจองจำของมารละเอียดยิ่งกว่านั้น บุคคลเมื่อกำหนดหมายก็ถูกมารผูกมัดไว้ เมื่อไม่กำหนดหมายก็พ้นจากมารผู้มีบาป ความกำหนด

---

[๘๖] สํ.สฬา. (ไทย) ๑๘/๒๔๘/๒๖๖-๒๖๗.

หมายเป็นต้นเป็นโรค เป็นหัวฝี เป็นลูกศร”[๕๗] เห็นได้ชัดเจนว่า เรื่องเครื่องจองจำ ๖ อย่างในเรื่องเทวาสุรสงครามคือประเด็นที่พระพุทธเจ้าทรงต้องการโยงมาเปรียบเทียบกับเครื่องจองจำภายใน ซึ่งพระองค์ใช้คำว่า “เครื่องจองจำของมาร” หมายถึงเครื่องผูกคือกิเลส หรือกิเลสมาร[๕๘] ได้แก่ กิเลสปปัญจะ คือ ตัณหา มานะ ทิฏฐิ นั่นเอง[๕๙] กิเลสเหล่านี้จะอยู่เบื้องหลังการคิดปรุงแต่งหรือการให้คุณค่าและความหมายต่อโลกที่รับรู้ ซึ่งพระองค์ใช้คำว่า “ความกำหนดหมาย” (มญฺญิตํ)[๖๐] หมายถึงความสำคัญมั่นหมายต่อโลกที่รับรู้ด้วยตัณหาว่า “นี่ของฉัน” (เอตํ มม) ด้วยทิฏฐิว่า “นี่เป็นตัวตนของฉัน” (เอโส เม อตฺตา) และด้วยมานะว่า “ฉันเป็นนี่” (เอโสหมสฺมิ)[๖๑]

เนื้อหาตอนสุดท้ายของ*ยวกลาปิสูตร* พระพุทธเจ้าได้ตรัสถึงการทำงานของจิตที่ถูกกิเลสปปัญจะครอบงำด้วยข้อความแบบเดียวกัน ๕ ชุด แต่ละชุดมีโครงสร้างประโยคแบบเดียวกันที่ต่างกันมีเพียงคำ ๕ คำเหล่านี้ คือ (๑) *มญฺญิตํ* ความกำหนดหมาย (๒) *อญฺชิตํ* ความหวั่นไหว (๓) *ผนฺทิตํ* ความดิ้นรน (๔) *ปปญฺจิตํ* ความปรุงแต่ง (ความเนิ่นช้า) และ (๕) *มานคตํ* ความถือตัว คำเหล่านี้แม้จะมีความหมายตามศัพท์ต่างกัน แต่ก็มุ่งถึงกิเลสกลุ่มเดียวกัน คือ ตัณหา มานะ และทิฏฐิ เหตุผลที่พระพุทธเจ้าทรงใช้คำเหล่านี้ในข้อความแบบเดียวกันถึง ๕ ครั้ง ก็เพื่อแสดงให้เห็นสภาพจิตที่ถูกกิเลสครอบงำ ซึ่งแสดงลักษณะอาการออกมาในแง่ความกำหนดหมายบ้าง ความหวั่นไหวบ้าง ความดิ้นรนบ้าง ความปรุงแต่งบ้าง และความถือตัวบ้าง ดังตัวอย่างข้อความต่อไปนี้

> ภิกษุทั้งหลาย ความกำหนดหมายว่า ‘เรามี’ ความกำหนดหมายว่า ‘เราเป็นนี่’ ความกำหนดหมายว่า ‘เราจักมี’ ความกำหนดหมายว่า ‘เราจักไม่มี’ ความกำหนดหมายว่า ‘เราจักเป็นผู้มีรูป’ ความกำหนดหมายว่า ‘เราจักเป็นผู้ไม่มีรูป’ ความกำหนดหมายว่า ‘เราจักเป็นผู้มีสัญญา’ ความกำหนดหมายว่า ‘เราจักเป็นผู้ไม่มีสัญญา’ ความกำหนดหมายว่า ‘เราจักเป็นผู้มีสัญญาก็มิใช่ ไม่มีสัญญาก็มิใช่’ ความกำหนดหมายเป็นโรค ความกำหนดหมายเป็นหัวฝี ความ

---

[๕๗] สํ.สฬา. (ไทย) ๑๘/๒๔๘/๒๖๗.

[๕๘] สํ.สฬา.อ. (บาลี) ๑/๒๔๘/๑๓๓-๑๓๔.

[๕๙] สํ.สฬา.ฏีกา. (บาลี) ๑/๒๔๘/๔๑๖-๔๑๗.

[๖๐] คำว่า “มมญฺญิตํ” ในที่นี้แปลตามพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาฯ ว่า “ความสำคัญหมาย” พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) แปลคำนี้ว่า “ความสำคัญตน” ดู พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), **พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงและขยายความ,** หน้า ๑๔๖.

[๖๑] สํ.สฬา.ฏีกา. (บาลี) ๑/๒๔๘/๑๔๖. “มญฺญมาโนติ ปริกปฺปิตตณฺหาวเสน “เอตํ มมาติ ทิฏฺฐิวเสน “เอโส เม อตฺตาติ มานวเสน “เอโสหมสฺมีติ มญฺญนฺโต.”

> กำหนดหมายเป็นลูกศร เพราะฉะนั้นแล เธอทั้งหลายพึงสำเหนียกอย่างนี้ว่า เราทั้งหลายจักมีจิตไม่กำหนดหมายอยู่ ภิกษุทั้งหลาย เธอทั้งหลายพึงสำเหนียกอย่างนี้แล[๖๒]

ตัวอย่างข้อความที่ยกมานี้ เป็นอาการอย่างหนึ่งของจิตที่ถูกครอบงำด้วยกิเลสปปัญจะ อาการอีก ๔ อย่างที่เหลือก็มีข้อความลักษณะเดียวกันนี้ จะเห็นว่า อาการของจิตที่แสดงออกในแง่ความกำหนดหมายมีถึง ๙ แบบด้วยกัน พระอรรถกถาจารย์ให้คำอธิบายไว้ดังนี้[๖๓]

(๑) คำว่า "เรามี" เป็นความกำหนดหมายด้วยตัณหา

(๒) คำว่า "เราเป็นนี้" เป็นความกำหนดหมายด้วยทิฏฐิ

(๓) คำว่า "เราจักมี" เป็นความกำหนดหมายด้วยสัสสตทิฏฐิ (ทิฏฐิว่าเที่ยง)

(๔) คำว่า "เราจะไม่มี" เป็นความกำหนดหมายด้วยอุจเฉททิฏฐิ (ทิฏฐิว่าขาดสูญ)

(๕) คำว่า "เราจักเป็นผู้มีรูป" เป็นความกำหนดหมายด้วยสัสสตทิฏฐิ

(๖) คำว่า "เราจักเป็นผู้ไม่มีรูป" เป็นความกำหนดหมายด้วยอุจเฉททิฏฐิ

(๗) คำว่า "เราจักเป็นผู้มีสัญญา" เป็นความกำหนดหมายด้วยสัสสตทิฏฐิ

(๘) คำว่า "เราจักเป็นผู้ไม่มีสัญญา" เป็นความกำหนดหมายด้วยอุจเฉททิฏฐิ

(๙) คำว่า "เราจักเป็นผู้มีสัญญาก็มิใช่ ไม่มีสัญญาก็มิใช่" เป็นความกำหนดหมายด้วยทิฏฐิ

นอกจากนั้น พุทธพจน์ข้างต้นยังได้บอกโทษของความกำหนดหมายไว้ว่า ความกำหนดหมายเป็นเหมือนโรค เหมือนหัวฝี เหมือนลูกศร ข้อเปรียบเทียบเชิงรูปธรรมเหล่านี้มีความหมายว่า คนที่เป็นโรค เป็นฝี หรือถูกลูกศรอาบยาพิษก็ตาม จะต้องได้รับความทุกข์ทรมานที่จะเกิดตามอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เช่นเดียวกับคนที่กำหนดหมายหรือคิดปรุงแต่งโลกที่รับรู้ด้วยตัณหา มานะ ทิฏฐิ จะต้องได้รับความทุกข์ในสังสารวัฏอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้เช่นเดียวกัน ด้วยเหตุนี้พุทธพจน์ข้างต้นจึงปิดท้ายด้วยข้อเสนอแนะว่าให้เราดำเนินชีวิตด้วยการไม่กำหนดหมาย คือให้รับรู้โลกด้วยสติและปัญญาตามความเป็นจริงของมัน ไม่ให้กำหนดหมายหรือคิดปรุงแต่งมากไปกว่าที่มันเป็น เหมือนพุทธพจน์ที่พระพุทธเจ้าตรัสแก่พระพาหิยะที่ว่า

> พาหิยะ เพราะเหตุนั้น เธอพึงศึกษาอย่างนี้ว่า เมื่อเห็นรูปก็สักแต่ว่าเห็น เมื่อฟังเสียงก็สักแต่ว่าฟัง เมื่อรับรู้อารมณ์ที่ได้รับรู้ก็สักแต่ว่ารับรู้ เมื่อรู้แจ้งธรรมารมณ์ที่รู้แจ้งก็สักแต่ว่ารู้แจ้ง พาหิยะ เธอพึงศึกษาอย่างนี้แล เมื่อใดเธอเห็นรูปก็สักแต่ว่าเห็น เมื่อฟังเสียงก็สักแต่ว่าฟัง เมื่อรับรู้อารมณ์ ที่ได้รับรู้ก็สักแต่ว่ารับรู้ เมื่อรู้แจ้งธรรมารมณ์ที่รู้แจ้งก็สักแต่ว่ารู้แจ้ง เมื่อนั้นเธอก็จะไม่มี เมื่อใดเธอไม่มี เมื่อนั้นเธอก็จะไม่ยึดติดในสิ่งนั้น เมื่อใดเธอไม่

---

[๖๒] สํ.สฬา. (ไทย) ๑๘/๒๔๘/๒๖๘.

[๖๓] สํ.สฬา.อ. (บาลี) ๑/๒๔๘/๑๓๔. และ ดู สํ.สฬา.ฏีกา. (บาลี) ๑/๒๔๘/๔๑๖-๔๑๗.

ยึดติดในสิ่งนั้น เมื่อนั้นเธอจักไม่มีในโลกนี้ ไม่มีในโลกอื่น ไม่มีในระหว่างโลกทั้งสอง นี้เป็นที่สุดแห่งทุกข์[๖๔]

จะเห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงใช้คำว่า "สักว่า" (มตฺต) ในทุกรูปแบบของการรับรู้โลกทางอายตนะ ความหมายของคำว่า "สักว่า" ก็อย่างที่เราได้อภิปรายมาแล้วในบทที่ ๓ คือเป็นคำสำหรับกำหนดขอบเขตการรับรู้ว่าให้หยุดไว้เพียงแค่การรับรู้ ไม่ให้ทำอะไรไปกว่านั้น หมายความว่าไม่ให้ปล่อยกระแสการรับรู้ให้ตกอยู่ในอิทธิพลของกิเลส แต่ให้มาอยู่ในกระแสอีกด้านหนึ่งคือกระแสแห่งสติและปัญญาหรือให้รับรู้ตามที่มันเป็นจริง เช่น เรารับรู้รูป เสียง กลิ่น รส สิ่งเหล่านี้ธรรมชาติของมันเป็นอย่างไร ก็ให้รู้ไปตามนั้น ไม่ให้ปรุงแต่งจนกลายเป็นกามคุณแล้วเกิดตัวฉัน-ของฉันในฐานะผู้เสวยและสิ่งที่ถูกเสวย (subject-object) ขึ้นมา ประเด็นที่น่าสนใจอย่างหนึ่งคือพุทธพจน์บอกว่า "เมื่อใดเธอเมื่อเห็นรูปก็สักแต่ว่าเห็น...เมื่อนั้นเธอก็จะไม่มี เมื่อใดเธอไม่มี เมื่อนั้นเธอก็จะไม่ยึดติดในสิ่งนั้น" หมายความว่า ถ้าการเห็นรูปเป็นเพียงสักว่าการเห็น ไม่มีการปรุงแต่งด้วยกิเลสว่ารูปนี้น่าใคร่ น่าปรารถนา น่าพอใจ เป็นต้น ตัวฉันในฐานะผู้เสวยรูปนั้นก็จะไม่มี เมื่อไม่มีตัวฉันรูปที่เป็นของฉันก็ไม่มีเช่นเดียวกัน เพราะเมื่อไม่มีผู้ครอบครองเสียแล้ว สิ่งที่ถูกครอบครองจะมีได้อย่างไร อุปมาเหมือนผืนดินทั้งหลายในโลกนี้ ผืนดินนั้นเป็นสิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติตั้งแต่โลกนี้อุบัติขึ้น อยู่มาวันหนึ่งมีมนุษย์คนหนึ่งไปอ้างว่า "ที่แห่งนี้เป็นของฉัน" แล้วไปดำเนินการเพื่อให้ได้เอกสารสิทธิ์ตามกฎหมายที่สังคมบัญญัติขึ้น หลังจากได้เอกสารสิทธิ์แล้วทำให้เขามีความรู้สึกว่าเขาเป็นเจ้าของผืนดินแห่งนั้นอย่างเต็มที่ และที่ดินแห่งนั้นก็เป็นสมบัติของเขา ถ้ามองตามหลักพระพุทธศาสนา ความเป็นคู่ระหว่างผู้ครอบครองที่ดินกับที่ดินที่ถูกครอบครอง คือโลกแห่งการปรุงแต่งที่มนุษย์สร้างขึ้นมาทับซ้อนโลกธรรมชาติ ถ้ามนุษย์นั้นไม่อ้างว่าเขาเป็นเจ้าของที่ดินนั้นที่ดินที่เป็นของเขาก็ไม่มีเช่นเดียวกัน จะมีก็แต่ที่ดินตามธรรมชาติ พุทธพจน์มีต่ออีกว่า "เมื่อนั้นเธอจักไม่มีในโลกนี้ ไม่มีในโลกอื่น ไม่มีในระหว่างโลกทั้งสอง นี้เป็นที่สุดแห่งทุกข์" ข้อความนี้ถือว่าเป็นการแสดงสังสารวัฏและนิพพานในชีวิตปัจจุบันหรือในกระแสการรับรู้ทางอายตนะ หมายความว่า ถ้าเรารับรู้โลกโดยไม่มีการปรุงแต่งให้เกิดโลกแห่งตัวตนขึ้นมา ก็จะไม่มีตัวเราที่จะไปเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏ เมื่อไม่มีการเวียนว่ายตายเกิด ความดับทุกข์หรือนิพพานก็เกิดขึ้น ณ ตรงนั้น

พุทธพจน์อีกแห่งหนึ่งในธาตุวิภังคสูตรที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงสังสารวัฏและนิพพานในชีวิตปัจจุบันเหมือนที่ทรงแสดงแก่พระพาหิยะ ดังต่อไปนี้

---

[๖๔] ขุ.อุ. (ไทย) ๒๕/๑๐/๑๘๖.

ความกำหนดหมายเป็นดุจโรค ความกำหนดหมายเป็นดุจหัวฝี ความกำหนดหมายเป็นดุจลูกศร แต่เราเรียกภิกษุว่า "มุนีผู้สงบแล้ว" เพราะก้าวล่วงความกำหนดหมายทั้งปวง เพราะว่ามุนีผู้สงบแล้ว ย่อมไม่เกิด ไม่แก่ ไม่ตาย ไม่กำเริบ ไม่ทะเยอทะยาน แม้มุนีนั้นก็ไม่มีเหตุที่ต้องเกิด เมื่อไม่เกิด จักแก่ได้อย่างไร เมื่อไม่แก่ จักตายได้อย่างไร เมื่อไม่ตาย จักกำเริบได้อย่างไร เมื่อไม่กำเริบ จักทะเยอทะยานได้อย่างไร[๖๕]

จะเห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงเรียกภิกษุผู้รับรู้โลกโดยไม่มีความกำหนดหมาย(อมญฺญิตํ) ว่า "มุนีผู้สงบแล้ว" หมายถึงผู้สงบโลกแห่งการคิดปรุงแต่งหรือโลกแห่งสังสารวัฏได้แล้ว ประเด็นที่น่าสนใจ คือ ถ้าไม่มีความกำหนดหมายโลกที่รับรู้ด้วยกิเลสปปัญจะ ก็จะไม่มีเหตุที่จะให้เกิดโลกแห่งตัวฉันขึ้นมา เมื่อไม่มีตัวฉันฐานะเป็นผู้เกิด ก็จะไม่มีตัวฉันเป็นผู้แก่ เมื่อไม่มีตัวฉันเป็นผู้แก่ ก็จะไม่มีตัวฉันเป็นผู้ตาย นี้ก็คือความสิ้นสุดแห่งสังสารวัฏหรือนิพพาน ที่เกิดขึ้นในกระบวนการรับรู้โลกทางอายตนะนั่นเอง

๔.๕.๓ การรื้อถอนรากเหง้าแห่งการคิดปรุงแต่ง

แนวคิดเรื่องจิตของพระพุทธศาสนายุคต้นที่ผู้วิจัยนำเสนอมาทั้งหมดเป็นการนำเสนอในมิติของจิตที่ทำงานคิดปรุงแต่งในโลกแห่งสังสารวัฏเท่านั้น ซึ่งเมื่อมองในกรอบของอริยสัจ ๔ ก็เป็นเพียงการแสดงเรื่องทุกข์และเหตุแห่งทุกข์เท่านั้น อย่างไรก็ตาม เป้าหมายของพระพุทธศาสนาในการนำเสนอปัญหาความทุกข์อันเกิดจากการทำงานของจิตนั้นก็เพื่อปูทางไปสู่การแก้ปัญหาในขั้นสุดท้ายนั่นเอง วิธีการแก้ปัญหาเมื่อกล่าวโดยรวมก็คือการปฏิบัติตามหลักอริยมรรคมีองค์ ๘ เพื่อพัฒนาคุณสมบัติด้านศีล สมาธิ และปัญญา ให้เป็นเครื่องมือสำหรับรื้อถอนต้นเหตุแห่งการทำงานผิดพลาดของจิต ตั้งแต่กิเลสชนิดหยาบจนถึงกิเลสชนิดละเอียดอ่อนกล่าวคืออาสวะหรืออนุสัยที่นอนเนื่องอยู่ในจิตระดับมูลฐานหรือภวังคจิต ดังจะเห็นได้จากการที่พระพุทธศาสนายุคต้นเรียกการรื้อถอนกิเลสขั้นสุดท้ายที่ว่า "อาลยสมุคฺฆาตะ" [๖๖] แปลว่า การรื้อถอนอาลัย "สมุจเฉทปหาน" [๖๗] แปลว่า การละด้วยการตัดขาด หรือคำเรียกพระอรหันต์ผู้ละกิเลสได้หมดสิ้นแล้วว่า "ขีณพีชะ"[๖๘] แปลว่า ผู้สิ้นพีชะหรือเชื้อกิเลสแล้ว "ขีณาสพ" (ขีณ+อาสวะ) แปลว่า ผู้สิ้นอาสวะแล้ว ดังข้อความที่ว่า "ภิกษุขีณาสพพระผู้มีพระภาคจึงตรัสเรียกว่า ผู้ตัดกระแส ราคะเป็นเครื่องผูก โทสะเป็นเครื่องผูก โมหะเป็นเครื่องผูก เครื่องผูกเหล่านั้นภิกษุขีณาสพละได้แล้ว ตัดรากถอนโคนเหมือนต้นตาลที่

---

[๖๕] ม.อุ. (ไทย) ๑๔/๓๖๙/๔๑๔.

[๖๖] องฺ.จตุกฺก. (บาลี) ๒๑/๓๔/๓๙.

[๖๗] องฺ.สตฺตก. (บาลี) ๒๓/๑๒/๘.

[๖๘] ขุ.สุ. (บาลี) ๒๕/๒๓๘/๓๘๐.

ถูกตัดรากถอนโคนไปแล้ว เหลือแต่พื้นที่ ทำให้ไม่มี เกิดขึ้นต่อไปไม่ได้”[๖๖] กิเลสที่ถูกตัดรากถอนโคนได้หมดแล้วจะไม่สามารถทำให้จิตเศร้าหมองได้อีกต่อไป เหมือนต้นตาลที่ถูกตัดรากถอนโคนจนเหลือแต่พื้นดินเตียนโล่ง จะไม่สามารถงอกขึ้นมาเป็นต้นตาลได้อีกต่อไป เมื่อรื้อถอนกิเลสได้หมดแล้วจิตก็ทำงานอย่างอิสระบนฐานของปัญญาที่รู้เห็นโลกตามความเป็นจริงซึ่งเรียกว่า “ยถาภูตญาณทัสสนะ” หมายถึงการรู้เห็นตามความเป็นจริง

๔.๖ สรุป

กล่าวโดยสรุป แนวคิดเรื่องจิตของพระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาทที่ได้อภิปรายมาทั้งหมด มีหลายประเด็นที่อาจจะเรียกได้ว่าเป็นร่องรอยหรือรากฐานแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร ประเด็นแรกคือ (๑) พระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาททำความเข้าใจจิตโดยเริ่มต้นจากฐานความเชื่อที่ว่าจิตของมนุษย์ทุกคนมีความบริสุทธิ์ประภัสสรโดยธรรมชาติ อาจจะเรียกว่าเป็นต้นทุนชีวิตที่ธรรมชาติให้มาก็ได้ จากฐานความเชื่อตรงนี้นำไปสู่ (๒) ประเด็นคำถามว่า เมื่อจิตบริสุทธิ์โดยธรรมชาติแล้ว จิตได้กลายไปเป็นเศร้าหมองได้อย่างไร คำตอบคือเพราะอุปกิเลสซึ่งเป็นของแปลกปลอมจรมาทำให้จิตเศร้าหมอง ซึ่งการจรมาของอุปกิเลสนี้สามารถอธิบายได้ด้วย (๓) แนวคิดเรื่องโครงสร้าง-หน้าที่ของจิตสามระดับ คือ ก. *จิตระดับมูลฐาน (จิต/ภวังคจิต)* หมายถึงจิตที่บริสุทธิ์ประภัสสรโดยธรรมชาติ และเป็นแหล่งสะสมประสบการณ์และผลแห่งการกระทำทุกอย่าง ข. *จิตระดับใช้ความคิด (มโน/ชวนจิต)* หมายถึงจิตที่คิดปรุงแต่งอารมณ์อยู่ภายในภายใต้อิทธิพลของกิเลส จิตประภัสสรได้กลายไปเป็นจิตเศร้าหมองเพราะการกระทำของจิตระดับใช้ความคิดนี้เอง ค. *จิตระดับรับรู้อารมณ์ (วิญญาณ)* หมายถึงจิตที่หน้าที่รับรู้อารมณ์ทางอายตนะ ๖ คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ จิตระดับนี้เป็นตัวป้อนข้อมูลให้แก่จิตระดับใช้ความคิดเพื่อทำการคิดปรุงแต่ง และผลแห่งการคิดปรุงแต่งจะถูกสะสมไว้ในจิตระดับมูลฐานต่อไป

อย่างไรก็ตาม แนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นที่น่าทำให้เห็นความเชื่อมกับแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารได้ดี คือ โลกแห่งสังสารวัฏหรือโลกแห่งตัวฉัน-ของฉันที่เกิดจากการปรุงแต่งของจิตในกระบวนการรับรู้ทางอายตนะภายใต้อิทธิพลของกิเลสปปัญจะ ซึ่งเป็นโลกทางจริยธรรมที่พระพุทธศาสนายุคต้นให้ความสำคัญมากที่สุด ถ้านำแนวคิดนี้ไปเทียบเคียงกับแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารจะเห็นว่าใกล้เคียงกันมาก เพราะโลกแห่งสังสารวัฏ(ไตรภูมิ)หรือโลกแห่งตัวฉัน-ของฉันในทัศนะของนิกายโยคาจาร ก็ถูกจิตปรุงแต่งสร้างขึ้นบนฐานกิเลสเหมือนกัน แม้คำว่า “มนัส” ซึ่งนิกายโยคาจารใช้หมายถึงจิตที่กำหนดหมาย(มนฺยติ)โลกที่รับรู้ภายใต้อิทธิพลของกิเลส ๔ อย่าง (อาตมทฤษฎี อาตมเสนฺหะ อาตมมานะ อาตมโมหะ) ก็เป็นคำที่มีรากศัพท์เดียวกันกับคำว่า “มญฺญิตํ” (มน ธาตุ) ที่พระพุทธศาสนายุคต้นใช้หมายถึง “ความกำหนดหมาย” ภายใต้

---

[๖๖] สํ.สฬา. (ไทย) ๑๘/๓๔๗/๓๘๑.

อิทธิพลของกิเลสปปัญจะ (ตัณหา มานะ ทิฏฐิ) นอกจากนั้น ประเด็นที่น่าสนใจอีกอย่างหนึ่งคือคำว่า "ปริกลฺปิต" ซึ่งเป็นหนึ่งในแนวคิดไตรสภาวะของนิกายโยคาจาร หมายถึงโลกทวิภาวะ (คราหยะ-คราหกะ) ที่ถูกจิตคิดปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดพลาดบนฐานของกิเลสเหมือนการเห็นเชือกแล้วคิดว่าเป็นงู ก็ปรากฏว่าตรงกัคำบาลีว่า "ปริกปฺปิต" ที่ฝ่ายเถรวาทนำมาใช้อธิบายการทำงานของจิตภายใต้กิเลสปปัญจะเหมือนกัน[๑๐๐]

[๑๐๐] สํ.สฬา.ฏีกา. (บาลี) ๑/๒๔๘/๔๑๖.

บทที่ ๕
การตีความจิตตมาตรบนฐานแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้น

การอภิปรายของผู้วิจัยในหลายบทที่ผ่านมา เริ่มจากบทที่ ๒ ได้นำเสนอรูปแบบการตีความจิตตมาตรของนิกายโยคาจารแบบต่างๆ นับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน โดยเริ่มจากการตีความของท่านจันทรกีรติแห่งนิกายมาธยมก การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาที่กระแสหลักในวงวิชาการด้านมหายานศึกษาในอดีต และการตีความที่เป็นกระแสแนวโน้มใหม่ในยุคปัจจุบัน ต่อมาบทที่ ๓ ได้อภิปรายถึงแนวคิดจิตตมาตรที่ปรากฏในคัมภีร์นิกายโยคาจารทั้งชั้นต้นและชั้นรอง และบทที่ ๔ เราได้สืบค้นย้อนกลับไปหาคำสอนของพระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาทเพื่อดูว่ามีคำสอนอะไรหรือไม่ที่น่าจะเป็นร่องรอยหรือรากฐานแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร สำหรับบทที่ ๕ ที่กำลังจะอภิปรายต่อไปนี้ เป็นเรื่องของข้อเสนอว่าด้วยการตีความแนวคิดจิตตมาตรนิกายโยคาจารบนฐานแนวคิดเรื่องจิตของพระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาท โดยจะเริ่มจากการประเมิน (Appraisal) รูปแบบการตีความที่ผู้รู้และนักวิชาการท่านอื่นๆ ว่ามีจุดอ่อนจุดแข็งอย่างไร จากนั้นจะอภิปรายขมวดประเด็นแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นที่น่าเป็นรากฐานแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร และจะปิดท้ายด้วยการตีความแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร

๕.๑ การประเมินรูปแบบการตีความแบบต่างๆ

๕.๑.๑ การตีความแบบกุศโลบายของท่านจันทรกีรติ

ก่อนเข้าสู่การประเมินการตีความแบบกุศโลบายของท่านจันทรกีรติ ขอกล่าวความถึงภูมิหลังความเป็นมาของการตีความในพระพุทธศาสนามหายานก่อน อย่างที่ทราบกันดีว่า การที่คณะสงฆ์แตกออกเป็นนิกายต่างๆ ในช่วงหลังพุทธกาล สาเหตุหลักเกิดจากความขัดแย้งในการตีความพระธรรมวินัย โดยในช่วงสังคายนาครั้งที่ ๑ และครั้งที่ ๒ ความขัดแย้งในเรื่องพระวินัยจะเป็นสาเหตุหลัก แต่หลังจากสังคายนาครั้งที่ ๒ เป็นต้นมาความขัดแย้งในเรื่องพระธรรมจะเป็นสาเหตุหลัก คัมภีร์กถาวัตถุที่แต่งขึ้นในสังคายนาครั้งที่ ๓ ซึ่งมีเนื้อหาว่าด้วยการโต้แย้งแนวคิดของนิกายต่างๆ ที่ฝ่ายเถรวาทไม่เห็นด้วย ก็ถือว่าเป็นหลักฐานชิ้นหนึ่งที่แสดงให้เห็นความขัดแย้งในการตีความพระธรรมในสมัยหลังพุทธกาล

สำหรับบรรยากาศความขัดแย้งในการตีความระหว่างนิกายมหายาน โดยเฉพาะที่สำคัญคือระหว่างนิกายมาธยมกกับนิกายโยคาจาร สาเหตุของความขัดแย้งอย่างหนึ่งเกิดจากปัญหาความยุ่งยากในการตีความพุทธพจน์ในพระสูตรต่างๆ ที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกันเอง ตัวอย่างพุทธพจน์ที่ว่า

"พระพุทธเจ้าแสดงธรรมตั้งแต่ราตรีเป็นที่ตรัสรู้ต่อเนื่องไปจนถึงราตรีเป็นที่เสด็จปรินิพพาน"[๑] กับพุทธพจน์ที่ว่า "ดูก่อนศานตมติ จากราตรีที่พระตถาคตตรัสรู้สัมโพธิญาณจนถึงราตรีที่เสด็จปรินิพพาน พระองค์ไม่ได้ตรัสอะไรไว้เลยแม้แต่อักษรตัวเดียว"[๒] พุทธพจน์ทั้งสองนี้ถ้าตีความตามตัวอักษรจะต้องขัดแย้งกันเองอย่างแน่นอน ปัญหานี้ทำให้ชาวมหายานพยายามหาทางออกด้วยการหาวิธีการตีความที่จะไม่ทำให้คำสอนของพระพุทธเจ้าเกิดความขัดแย้งกันเอง วิธีการตีความอย่างหนึ่งที่ได้รับความนิยมมากคือการตีความแบบ "กุศโลบาย" ซึ่งการตีความแบบนี้มาจากแนวคิดที่ว่าภารกิจของพระพุทธเจ้าตั้งแต่ตรัสรู้จนถึงเสด็จดับขันธปรินิพพาน ก็คือการนำสัจธรรมที่ทรงค้นพบไปประกาศให้ชาวโลกได้ทราบ แต่เนื่องจากระดับสติปัญญาและความต้องการของคนที่พระองค์เสด็จไปโปรดนั้นไม่เหมือนกัน จึงเป็นที่มาของการแสดงธรรมแบบยักเยื้องให้เหมาะสมสอดคล้องกับสภาพปัญหา บริบทแวดล้อม ความต้องการ และอินทรีย์แก่อ่อนไม่เท่ากันของผู้ฟัง รวมทั้งเจตนารมณ์ของพระองค์ด้วยว่าทรงต้องการจะให้ผู้ฟังเข้าใจเรื่องอะไรเป็นสำคัญ[๓] นี้คือที่มาของพุทธพจน์ในคัมภีร์ที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกันเอง เมื่อไรก็ตามที่เราเจอข้อความในลักษณะอย่างนี้ เราต้องนึกไว้เสมอว่านี้คือการแสดงธรรมแบบใช้กุศโลบายของพระพุทธเจ้า จะยึดเอาความหมายตามอักษรไม่ได้ ปัญหาก็ว่าในกรณีที่พุทธพจน์สองอย่างขัดแย้งกันเองเราจะเอาอะไรเป็นหลักตัดสินว่าอันไหนเป็นการแสดงธรรมแบบกุศโลบายและอันไหนไม่ใช่ ปัญหาตรงนี้ชาวมหายานเสนอใช้หลักภาษา ๒ ประเภทเป็นตัวตัดสิน โดยยึดตามพุทธพจน์ที่ว่า

> จงถือเอาธรรมเป็นสรณะ ไม่ใช่ถือเอาบุคคลเป็นสรณะ จงถือเอาอรรถเป็นสรณะ ไม่ใช่ถือเอาพยัญชนะเป็นสรณะ จงถือเอาพระสูตรที่ไขความแล้ว(นีตารถะ)เป็นสรณะ ไม่ใช่ถือเอาพระสูตรที่ควรไขความ(เนยารถะ)เป็นสรณะ จงถือเอาญาณเป็นสรณะ ไม่ถือเอาวิญญาณ(ความรู้สามัญ)เป็นสรณะ[๔]

---

[๑] "**ธรรมราตริทวยสูตร** อ้างใน Donald S. Lopez, Jr., ed., **Buddhist Hermeneutics** (Honolulu : University of Hawai Press, 1988), p. 48.

[๒] **ตถาคตจินตยคุหยนิรเทศสูตร** อ้างใน Ibid., p. 48.

[๓] ฝ่ายเถรวาทก็ยอมรับแนวคิดนี้เหมือนกัน โดยมองว่าพระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรม ๒ แบบ คือ แบบยึดเจตนารมณ์ของผู้แสดงเป็นที่ตั้งว่าต้องการให้ผู้ฟังเข้าใจเรื่องอะไรเป็นสำคัญ และแบบยึดอุปนิสัยที่แตกต่างกันของผู้ฟังเป็นที่ตั้ง (ภควา หิ กตฺถจิ ปธานตฺตา กตฺถจิ ปากฏตฺตา กตฺถจิ อสาธารณตฺตา **เทสนาวิลาสสฺส จ เวเนยฺยานญฺจ อนุรูปโต** เอกเมวเหตุ วา ผลํ วา ทีเปติ) ดู อภิ.วิ.อ. (บาลี) ๑/๒๒๖/๑๕๙.

[๔] **จตุประติสรณสูตร** อ้างใน Donald S. Lopez, Jr., **Buddhist Hermeneutics**, p. 3. ข้อความที่ยกมาตรงกับข้อความในคัมภีร์*อภิธรรมโกศวยาขยา* ที่ว่า "จตฺวารีมานิ ภิกฺษวะ ปฺรติสรณานิ. กตมานิ จตฺวาริ. ธรฺมะ ปฺรติสรณํ น ปุทฺคละ. อรฺถะ ปฺรติสรณํ น วฺยญฺชนมฺ. นีตารฺถํ สูตฺรํ ปฺรติสรณํ น เนยารฺถํ. ชฺญานํ ปฺรติสรณํ

จะเห็นว่า ในจำนวนสรณะ ๔ อย่างที่พระพุทธเจ้าตรัสให้ยึดเอาเป็นที่พึ่ง มีเรื่องพระสูตรที่พระองค์ทรงแสดงด้วยภาษา ๒ ประเภทรวมอยู่ด้วย (คล้ายกับแนวคิดภาษาคน ภาษาธรรม ของท่านพุทธทาสภิกขุ) คือ (๑) ภาษาที่ไขความแล้ว(นีตารถะ) หรือภาษาที่มีความหมายตรงตามตัวอักษร (direct meaning) ได้แก่ ภาษาที่ใช้สอนความจริงปรมัตถ์ เช่น คำสอนเรื่องอนัตตา ศูนยตา ความไม่มีสัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา เป็นต้น และ (๒) ภาษาที่ควรไขความ (เนยารถะ) หรือภาษาที่ต้องอธิบายขยายความ (indirect meaning) ได้แก่ภาษาที่ใช้สอนความจริงสมมติ เช่น คำสอนที่ว่าด้วยเรื่องอัตตา สัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา เป็นต้น[๕] ดังพุทธพจน์ที่ท่านจันทรกีรติยกมาอ้าง

> พระสูตรที่สอนสมมติสัจจะ เรียกว่าพระสูตรที่ควรไขความ (เนยารถะ) พระสูตรที่สอนปรมัตถสัจจะเรียกว่าพระสูตรที่ไขความแล้ว (นีตารถะ)...พระสูตรที่สอนผู้เป็นเจ้าของว่าไม่ใช่เจ้าของ การอธิบายผู้เป็นเจ้าของด้วยศัพท์ต่างๆ เช่น อัตตา สัตว์ ชีวะ บุคคล เป็นต้น ซึ่งเกิดจากพระมนู บุตรของพระมนู เป็นผู้กระทำการ และมีประสบการณ์ เรียกว่าพระสูตรที่ควรไขความ (เนยารถะ) พระสูตรที่สอนทางแห่งวิโมกข์ (วิโมกษมุข) คือศูนยตวิโมกษ์ อนิมิตตวิโมกษ์ อัปปณิหิตวิโมกษ์ ไม่มีการปรุงแต่ง ไม่มีการสร้าง ไม่มีการเกิด ไม่มีสัตว์ ไม่มีบุรุษ ไม่มีบุคคล ไม่มีเจ้าของ เรียกว่า พระสูตรที่ไขความแล้ว (นีตารถะ)[๖]

ในภาษาสองประเภทที่พระพุทธเจ้าทรงใช้แสดงธรรมนั้น ภาษาที่ถือว่าเป็นการสอนแบบใช้กุศโลบายก็คือภาษาประเภทที่ ๒ คือภาษาแบบเนยารถะ หรือภาษาที่แสดงแบบมีตัวตน ภาษาประเภทนี้เราจะยึดตามตัวอักษรไม่ได้ เพราะถ้ายึดเอาตามนั้นก็เท่ากับว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับเรื่องความมีตัวตน อย่างไรก็ตาม แนวคิดเรื่องกุศโลบายไม่ได้ถูกนำมาใช้แก้ปัญหาพุทธพจน์ที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกันเองเท่านั้น หากยังถูกใช้เป็นเครื่องมือสำหรับต่อสู้ทางความคิดระหว่าง

น วิชฺญานมฺ.” ดู Etienne Lamotte, “The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism,” **Buddhist Hermeneutics**, p. 25.

[๕]แนวคิดเรื่องภาษา ๒ ประเภทปรากฏในพระพุทธศาสนายุคต้นเหมือนกัน ดังพุทธพจน์ต่อไปนี้

(๑) “ภิกษุทั้งหลาย คน ๒ จำพวกนี้ย่อมกล่าวตู่ตถาคต คน ๒ จำพวกเป็นไฉน คือ คนที่แสดงพระสูตรที่ควรไขความ (เนยยัตถะ) ว่า ‘พระสูตรที่ไขความแล้ว (นีตัตถะ)’ คนที่แสดงพระสูตรที่ไขความแล้ว (นีตัตถะ) ว่า ‘พระสูตรที่ควรไขความ’ คน ๒ จำพวกเหล่านี้แล ย่อมกล่าวตู่ตถาคต

(๒) ภิกษุทั้งหลาย คน ๒ จำพวกนี้ย่อมไม่กล่าวตู่ตถาคต คน ๒ จำพวกเป็นไฉน คือคนที่แสดงพระสูตรที่ควรไขความ(เนยยัตถะ) ว่า ‘พระสูตรที่ควรไขความ’ คนที่แสดงพระสูตรที่ไขความแล้ว(นีตัตถะ) ว่า ‘พระสูตรที่ไขความแล้ว’ คน ๒ จำพวกเหล่านี้แล ย่อมไม่กล่าวตู่ตถาคต” ดู องฺ.ทุก. (บาลี) ๒๐/๒๕-๒๖/๕๙.

[๖] **อักษยมตินิรเทศสูตร** ข้อความนี้ท่านจันทรกีรติยกมาอ้างในคัมภีร์ของท่านชื่อ “**ประสันนปทา**” อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahāyāna Sūtras”, **Buddhist Hermeneutics**, pp. 61,70.

นิกายด้วยว่าคำสอนของฝ่ายใดเป็นจุดยืนขั้นสุดท้าย(final position)ของพระพุทธเจ้า กล่าวคือชาวมหายานโดยเฉพาะนิกายโยคาจารเชื่อว่าการแสดงธรรมของพระพุทธเจ้าที่เรียกว่าการหมุนกงล้อแห่งธรรมนั้นมีอยู่ ๓ ครั้งหลักๆ[๗] โดยธรรมที่ทรงนำมาแสดงแต่ละครั้งนั้นมีความลึกซึ้งลงโดยลำดับ ธรรมจักรครั้งแรกเป็นธรรมเบื้องต้นชั่วคราวที่แสดงแบบกุศโลบายด้วยภาษาที่ควรไขความ ธรรมจักรครั้งที่ ๒ เป็นธรรมที่มีความลึกซึ้งปานกลาง แต่ก็เป็นการแสดงแบบกุศโลบายด้วยภาษาที่ควรไขความเหมือนกัน ส่วนธรรมจักรครั้งที่ ๓ เป็นธรรมที่แสดงด้วยภาษาที่ไขความแล้ว ถือว่าเป็นธรรมขั้นลึกซึ้งสูงสุดและเป็นจุดยืนขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้า[๘] แนวคิดนี้มีปัญหาตรงที่เวลาแต่ละฝ่ายโต้แย้งคำสอนที่ตนไม่เห็นด้วยมักจะใช้วิธียกคำสอนของฝ่ายตนให้เป็นจุดยืนขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้าแล้วลดคำสอนของฝ่ายตรงข้ามให้เป็นคำสอนแบบกุศโลบาย ดังข้อความในสัมธินิรโมจนสูตรที่ว่า

> (๑) พระผู้มีพระภาคทรงแสดงธรรมจักรครั้งที่ ๑ ที่ป่าอิสิปตนมฤคทายวัน เขตเมืองพาราณสี เป็นธรรมอันประเสริฐ มหัศจรรย์ เป็นธรรมอันเทวดาและมนุษย์ทั้งหลายไม่เคยประกาศในโลก ทรงแสดงอริยสัจ ๔ แก่ผู้เข้าสู่สาวกยาน ธรรมจักรที่พระผู้มีพระภาคทรงแสดงครั้งนี้ ไม่ใช่ธรรมอันยอดเยี่ยม เป็นธรรมเบื้องต้นชั่วคราว มีอรรถที่ควรไขความ (เนยารถะ) และเป็นที่ตั้งแห่งความขัดแย้ง
>
> (๒) พระผู้มีพระภาคทรงแสดงธรรมจักรครั้งที่ ๒ เป็นธรรมอันประเสริฐ มหัศจรรย์ ทรงแสดงศูนยตาแก่บุคคลผู้เข้าสู่มหายาน เป็นธรรมว่าด้วยความไม่มีแห่งสวภาวะของธรรมทั้งหลาย เป็นธรรมไม่มีการเกิด ไม่มีการดับ สงบอยู่โดยพื้นฐาน และข้ามพ้นความทุกข์ ธรรมจักรที่พระผู้มีพระภาคทรงแสดงครั้งนี้ ไม่ใช่ธรรมอันยอดเยี่ยม เป็นธรรมเบื้องต้น มีอรรถที่ควรไขความ (เนยารถะ) และเป็นที่ตั้งแห่งความขัดแย้ง
>
> (๓) พระผู้มีพระภาคทรงแสดงธรรมจักรครั้งที่ ๓ เป็นธรรมอันประเสริฐ มหัศจรรย์ เป็นธรรมที่จำแนกดีแล้วแก่บุคคลผู้เข้าถึงยานทั้งปวง เป็นธรรมว่าด้วยความไม่มีสวภาวะของธรรมทั้งหลาย เป็นธรรมที่ไม่มีการเกิด ไม่มีการดับ สงบโดยพื้นฐาน และข้ามพ้นความ

---

[๗] แนวคิดเรื่องการแสดงธรรมของพระพุทธเจ้า ๓ ครั้งนี้ดูเหมือนว่าฝ่ายเถรวาทก็ยอมรับเช่นเดียว ดังจะเห็นได้จากประวัติพระพุทธเจ้า ๒๕ พระองค์ในคัมภีร์พุทธวงศ์ พระไตรปิฎกเล่มที่ ๓๓ ส่วนใหญ่ก็ทรงแสดงธรรมครั้งสำคัญ ๓ ครั้งเหมือนกัน

[๘] **สัมธินิรโมจนสูตร** อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., "Interpretation of the Mahāyāna Sūtras", **Buddhist Hermeneutics**, p. 58.

ทุกข์ ธรรมจักรที่พระผู้มีพระภาคทรงแสดงครั้งนี้ เป็นธรรมอันยอดเยี่ยม ไม่ใช่ธรรมเบื้องต้น มีอรรถที่ไขความแล้ว(นีตารถะ) ไม่เป็นที่ตั้งแห่งความความขัดแย้ง[๙]

จากข้อความที่ยกมาจะเห็นว่า เกณฑ์ที่สัมธินิรโมจนสูตรให้ไว้สำหรับชี้วัดว่าคำสอนใดใช่หรือไม่ใช่จุดยืนขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้าก็คือเงื่อนเวลาทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับการแสดงธรรมของพระพุทธเจ้า กล่าวคือคำสอนใดที่แสดงในธรรมจักรครั้งแรกและครั้งที่ ๒ แก่สาวกฝ่ายสาวกยานและมาธยมก ถือว่าคำสอนนั้นเป็นธรรมเบื้องต้นชั่วคราว ต้องมีการอธิบายขยายความเพิ่มเติม(เนยารถะ) และเต็มไปด้วยข้อขัดแย้งมากมาย ส่วนคำสอนใดที่แสดงในธรรมจักรครั้งที่ ๓ แก่สาวกฝ่ายโยคาจาร ถือว่าคำสอนนั้นเป็นจุดยืนขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้า มีอรรถที่ไขความชัดเจนแล้ว(นีตารถะ) และไม่มีข้อขัดแย้งใดๆ การตีความแบบนี้มีข้อดีตรงที่อาจจะนำไปสู่ความปรองดองทางความคิดระหว่างนิกายได้ เพราะผู้ตีความไม่ได้บอกว่าว่าคำสอนของฝ่ายตรงข้ามผิดพลาดหรือไม่ใช่คำสอนของพระพุทธเจ้า เพียงแต่เป็นคำสอนเบื้องต้นชั่วคราวที่ถือเอาเป็นข้อยุติยังไม่ได้ อาจจะเรียกว่าการตีความแบบ“แสวงจุดร่วม สงวนจุดต่าง” ก็ได้ แต่ผู้ตีความแบบนี้อาจถูกโต้แย้งได้ว่าเป็นการสรุปง่ายเกินไป เพราะแทนที่จะดูที่ความมีเหตุผลของตัวเนื้อหาคำสอนกลับไปดูว่าถ้าคำสอนนั้นพระพุทธเจ้าไม่ได้แสดงในครั้งนี้และแก่คนกลุ่มนี้ ถือว่าไม่ใช่จุดยืนขั้นสุดท้ายของพระองค์ นอกจากนั้น อาจถูกมองว่าเป็นการตีความแบบมีอคติหรือมีข้อสรุปล่วงหน้าก็ได้ เพราะไปยึดหลักที่ว่าถ้าคำสอนใดไม่ตรงกับคำสอนของฝ่ายตน ถือว่าคำสอนนั้นไม่ใช่จุดยืนขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้า เหมือนคนที่บอกว่าเสื้อผ้าชุดใดที่ตัดเย็บไม่เหมือนเสื้อผ้าของตน ถือว่าเสื้อผ้าชุดนั้นไม่ใช่เสื้อผ้าที่แท้จริง อย่างไรก็ตาม ผู้ที่ยึดการตีความแบบนี้สามารถแย้งกลับได้เหมือนกันว่าไม่จำเป็นต้องไปดูที่ตัวเนื้อหาคำสอน เพราะพระพุทธเจ้าทรงวางแผนเอาไว้ล่วงหน้าแล้วว่าจะแสดงธรรมขั้นสุดท้ายแก่ใคร ที่ไหน และเมื่อไร

สำหรับการตีความจิตตมาตรของท่านจันทรกีรติก็ไม่ต่างจากวิธีการที่เราได้อภิปรายมาแล้ว กล่าวคือฐานคิดในการตีความของท่านก็คือเรื่องกุศโลบายและภาษา ๒ ประเภท มีต่างกันบ้างตรงที่ท่านไม่ได้ใช้เงื่อนไขด้านกาลเวลาที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรมมาเป็นกรอบในการตีความเหมือนในสัมธินิรโมจนสูตร ท่านมองว่าพระพุทธเจ้าทรงแสดงจิตตมาตรเหมือนแพทย์ที่รักษาคนไข้ ดังข้อความที่ว่า “นายแพทย์จัดยารักษาคนไข้ฉันใด พระพุทธเจ้าก็ทรงสอนจิตตมาตรแก่สัตว์ทั้งหลายฉันนั้นเหมือนกัน”[๑๐] หมายความว่า แพทย์จะจัดยาให้คนไข้แต่ละคนไม่เหมือนกัน ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับว่า

---

[๙] **สัมธินิรโมจนสูตร** อ้างใน Donald S. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahāyāna Sūtras”, **Buddhist Hermeneutics**, p. 58.

[๑๐] **มัธยมกาวตาร** อ้างใน Donald S. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahāyāna Sūtras”, **Buddhist Hermeneutics**, p. 55.

ยาชนิดใดเหมาะสมกับโรคของคนไข้ เมื่อคนไข้ได้ยาชนิดใดไปแล้วจะไปคิดว่ายาชนิดนั้นใช้รักษาได้ทุกโรคไม่ได้ การแสดงจิตตมาตรของพระพุทธเจ้าก็เช่นเดียวกัน พระองค์สอนแบบกุศโลบายให้เหมาะสมกับอุปนิสัยของผู้ฟังในขณะนั้นๆ เมื่อผู้ฟังได้ฟังคำสอนนั้นแล้วจะไปคิดว่าเป็นคำสอนขั้นสุดท้ายที่จะต้องยึดตามตัวอักษรไม่ได้ เพราะคำสอนแบบกุศโลบายไม่ได้มีจุดจบในตัวมันเอง เป็นเพียงคำสอนสำหรับปูพื้นความเข้าใจเพื่อต่อยอดไปสู่คำสอนที่สูงยิ่งๆ ขึ้นไป ดังจะเห็นได้จากข้อความต่อไปนี้

> เพราะการปฏิเสธวัตถุแห่งการรับรู้เป็นวิธีที่จะทำให้รู้แจ้งความไม่มีตัวตน ดังนั้น พระผู้มีพระภาคจึงทรงปฏิเสธวัตถุแห่งการรับรู้ของจิตเป็นเบื้องต้นก่อน บุคคลผู้เข้าใจความไม่มีตัวตนของวัตถุแห่งการรับรู้ของจิต ก็จะเข้าถึงความไม่มีตัวตนของจิตได้โดยง่าย [๑๑]

> ในบางพระสูตรพระพุทธเจ้าตรัสว่า วัตถุภายนอกไม่ได้มีอยู่ และว่าจิตเท่านั้นปรากฏเป็นวัตถุหลากหลาย ข้อความนี้มีพระประสงค์ที่จะปฏิเสธรูปสำหรับบุคคลผู้มีความยึดมั่นถือมั่นในรูปเท่านั้น นี้เป็นคำสอนแบบเนยารถะ[๑๒]

> พระพุทธเจ้าทั้งหลายทรงแสดงว่า เมื่อวัตถุแห่งการรับรู้ได้รับการปฏิเสธแล้ว การปฏิเสธผู้รับรู้ก็อาจสำเร็จได้ง่ายๆ ด้วยเหตุผลนี้เองจึงทรงเริ่มต้นด้วยการปฏิเสธวัตถุแห่งการรับรู้ก่อน[๑๓]

ท่านจันทรกีรติมองว่า การที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธวัตถุหรืออารมณ์ที่รับรู้ภายนอกนั้นเป็นการสอนเพื่อปูทางไปสู่คำสอนที่สูงขึ้นไป ทรงเห็นว่าผู้ฟังในขณะนั้นมีความยึดมั่นถือมั่นในรูปจึงทรงเริ่มต้นด้วยการปฏิเสธวัตถุที่รับรู้ภายนอกว่าเป็นเพียงจิตเท่านั้น เพราะเป็นเรื่องรูปธรรมที่สามารถทำความเข้าใจได้ง่าย การปฏิเสธในขั้นนี้จะถือเอาเป็นที่สิ้นสุดยังไม่ได้ ยังต้องมีการไขความต่อไปอีก หลังจากผู้ฟังเข้าใจความไม่มีตัวตนของรูปและคลายความยึดมั่นถือมั่นในรูปได้แล้วพระองค์จึงนำผู้ฟังเข้าไปสู่คำสอนที่สูงยิ่งขึ้นไป นั่นคือการปฏิเสธความมีอยู่ของจิต เพื่อให้เห็นความไม่มีตัวตนของจิตและคลายความยึดมั่นถือมั่นในจิต สรุปว่าวัตถุประสงค์ของพระพุทธเจ้าในการสอนเรื่องจิตตมาตรของพระพุทธเจ้าก็เพื่อนำไปสู่คำสอนที่ว่า “สิ่งทั้งปวงว่าง” (สรฺวํ ศูนฺยมฺ) ซึ่งเป็นจุดยืนขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้าในทัศนะของท่านจันทรกีรติ

---

[๑๑] **มัธยมกาวตาร** อ้างใน Ibid., p. 55.

[๑๒] **มัธยมกาวตาร** ๖.๙๔. อ้างใน C.W. Huntington, JR., **The Emptiness of Emptiness**, p. 168.

[๑๓] **มัธยมกาวตาร** ๖.๙๖. อ้างใน Ibid., p. 168.

รูปแบบการตีความจิตตมาตรของท่านจันทรกีรติว่าไปแล้วก็แทบไม่มีอะไรแตกต่างจากการตีความในสัมธินิรโมจนสูตร กล่าวคือ ท่านไม่ได้บอกว่าคำสอนเรื่องจิตตมาตรไม่ถูกต้องหรือไม่ใช่คำสอนของพระพุทธเจ้า แต่ใช้วิธีจัดวางตำแหน่ง(positioning)คำสอนจิตตมาตรให้เป็นรองหรือเป็นพื้นฐานเพื่อนำไปสู่ของคำสอนเรื่องศูนยตาของฝ่ายมาธยมก โดยกลยุทธของการจัดวางตำแหน่งก็คือการบอกว่าจิตตมาตรเป็นคำสอนแบบกุศโลบายและเป็นภาษาที่ยังต้องไขความ อย่างไรก็ตาม รูปแบบการตีความของท่านจันทรกีรติอาจถูกโต้ได้แย้งได้เช่นกันว่า ขาดความเป็นกลางทางวิชาการ เพราะผู้ตีความมีข้อสรุปล่วงหน้าอยู่ในใจอยู่แล้วว่าคำสอนที่เป็นจุดยืนขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้าคืออะไร เมื่อเห็นว่าคำสอนของฝ่ายตรงข้ามไม่ตรงกับข้อสรุปของตนก็จะปัดให้เป็นคำสอนแบบกุศโลบายที่ยังต้องไขความ

อย่างไรก็ตาม รูปแบบการตีความของท่านจันทรกีรติแม้จะมีจุดอ่อนให้โต้แย้งได้มาก แต่ก็มีข้อดีที่ยังทันสมัยและสามารถนำมาใช้ในสังคมปัจจุบันได้ โดยเฉพาะประเด็นที่ท่านเสนอให้ผู้ตีความพยายามย้อนกลับไปศึกษาบริบทแวดล้อมทางสังคมที่พระพุทธเจ้าแสดงธรรม เพราะคำสอนบางอย่างไม่ได้ความหมายอย่างเป็นอิสระในตัวของมันเอง โดยเฉพาะคำสอนที่แสดงแบบใช้กุศโลบาย แต่จะมีความหมายก็ต่อเมื่อมันอยู่ในบริบทที่มันเกิดขึ้น การตีความคำสอนแบบยกเอาออกมาจากบริบทของมันก็คือการตัดความหมายเดิมของมันทิ้งไปนั่นเอง ตัวอย่างกรณีคำสอนเรื่องจิตตมาตร ท่านมองว่าคำสอนนี้เกิดขึ้นในบริบททางสังคมที่เจ้าลัทธิต่างๆ กำลังถกเถียงกันอยู่ว่าอะไรบงการอยู่เบื้องหลังการกระทำต่างๆ ของมนุษย์ คำตอบส่วนใหญ่มักจะเป็นว่าอัตตาที่เที่ยงแท้ถาวรเป็นผู้บงการอยู่เบื้องหลังและเป็นผู้รับผิดชอบผลแห่งการกระทำทั้งหมด พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธความเชื่อดังกล่าวนี้แล้วเสนอว่าจิตเท่านั้นเป็นผู้กระทำที่แท้จริง ซึ่งผู้กระทำในรูปของจิตนี้ไม่ใช่สิ่งที่เที่ยงแท้ถาวร แต่ดำรงอยู่ในรูปกระแสที่เกิดดับอย่างต่อเนื่อง การตีความจิตตมาตรของท่านจันทรกีรติตรงนี้อาจจะผิดหรือถูกก็ได้ แต่ประเด็นสำคัญอยู่ที่ว่ารูปแบบการตีความอย่างนี้ถือว่ายังมีประโยชน์ต่อการตีความพุทธพจน์ในปัจจุบัน

๕.๑.๒ การตีความแบบจิตนิยม

ในเบื้องต้นนี้ขอเล่าถึงความเป็นมาของการศึกษาพระพุทธศาสนาในเชิงวิชาการแบบตะวันตกสักเล็กน้อย เพื่อให้เห็นภูมิหลังการตีความแนวคิดของนิกายโยคาจารว่าได้เริ่มต้นและพัฒนามาอย่างไร นิกายโยคาจารเริ่มได้รับความสนใจศึกษาในประเทศตะวันตกเมื่อประมาณ ๑๐๐ ปีมานี้เอง คือเริ่มต้นพร้อมๆ กับการเริ่มต้นของคริสต์ศตวรรษที่ ๒๐ โดยผู้ที่บุกเบิกคนแรกๆ คือนักวิชาการชาวฝรั่งเศสชื่อว่าซิลแวง เลวี (Sylvain Levi) และได้รับการสืบทอดต่อมาโดยศิษย์ของเขาอีกหลายคน เช่น ยามากูชิ สุสุมุ (Yamakuchi Susumu) ปุสแซง (Louis de la Vallee Poussin) และปอล เดมิฟิลล์ (Paul Demieville) การทำงานของนักวิชาการ "สำนักเลวี" นี้ จะเน้นหลักด้าน

การสืบค้นหาคัมภีร์นิกายโยคาจารจากต้นฉบับภาษาสันสกฤตบ้าง ภาษาจีนบ้าง ภาษาทิเบตบ้าง แล้วนำมาแปลเป็นภาษาฝรั่งเศส การศึกษาในช่วงแรกๆ ยังไม่ปรากฏว่าได้มีนักวิชาการท่านใดเสนอการตีความแนวคิดของนิกายโยคาจารเอาไว้ เพราะส่วนใหญ่จะสนใจศึกษาในด้านนิรุกติศาสตร์ (Philology) มากกว่าด้านศาสนาและปรัชญา อย่างไรก็ตาม การตีความเริ่มปรากฏขึ้นเมื่อปุสแซงได้แปลคัมภีร์นิกายโยคาจารในแนวทางแบบจิตนิยม (Idealist direction) ต่อมาแนวทางแบบจิตนิยมของปุสแซงได้รับการสานต่ออย่างจริงจังโดยกลุ่มนักวิชาการที่ศึกษาในเชิงปรัชญา เช่น เชอร์บัตสกี (Th. Stcherbatsky) มูรติ (T.R.V. Murti) และชัตเตอร์จี (Ashok Kumar Chatterjee) เป็นต้น จนคำว่า "จิตนิยม" ได้กลายเป็นตราประทับของนิกายโยคาจารและเป็นรูปแบบการตีความกระแสหลักที่ได้รับการยอมรับมาอย่างยาวนานตั้งแต่ช่วงทศวรรษ ๑๙๒๐ เป็นต้นมา แต่หลังจากทศวรรษ ๑๙๗๐ ได้มีนักวิชาการรุ่นใหม่อย่างเวย์แมน (Alex Wayman) ชมิธาวเซน (Lambert Schmithausen) พระราหุล (Walpola Rahula) นากาโอ (Gadjin M. Nagao) และโกชุมมัตตัม (Thomas A. Kochummuttom) เป็นต้น เริ่มออกมาท้าทายและโต้แย้งการตีความแบบจิตนิยมมากขึ้นโดยลำดับ จนทำให้น้ำหนักความน่าเชื่อถือของการตีความแบบจิตนิยมอ่อนลงไปมากในปัจจุบัน[๑๔]

ในเนื้อหาบทที่ ๒ ที่ผ่านมาผู้วิจัยได้ยกตัวอย่างรูปแบบการตีความจิตตมาตรของนิกาย-โยคาจารแบบจิตนิยมไว้ ๒ แบบ คือ แบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา (Metaphysical Idealism) และแบบจิตนิยมอัตวิสัย (Subjective Idealism) สำหรับรายละเอียดแนวคิดของนักวิชาการแต่ละท่านนั้นผู้วิจัยได้นำเสนอไว้แล้ว จึงไม่ขอนำมากล่าวซ้ำในที่นี้อีก จะกล่าวเฉพาะสาระสำคัญของแนวคิดเท่านั้น ขอเริ่มต้นที่การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาก่อน

ก. การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา

สาระสำคัญอันเป็นข้อสรุปของการตีความจิตตมาตรแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญานั้นไม่มีอะไรซับซ้อนมาก ส่วนที่มากเป็นเรื่องของรายละเอียดข้อมูลที่นักวิชาการแต่ละท่านนำมาใช้เป็นเหตุผลสนับสนุนแนวคิดของตนมากกว่า ขอประเมินโดยภาพรวมดังนี้

กรอบทฤษฎีในการตีความ **:** เหตุผลอย่างหนึ่งที่กลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาใช้สนับสนุนข้อสรุปของตนก็คือแนวคิดเรื่องพัฒนาการของพุทธปรัชญา ๓ ยุค ที่ เริ่มต้นจากแนวคิดแบบพหุนิยม (Pluralism) ของพระพุทธศาสนายุคต้น ตามด้วยแนวคิดแบบเอกนิยม (Monism)ของนิกายมาธยมก แล้วจบลงด้วยแนวคิดแบบจิตนิยมของนิกายโยคาจาร(Idealism) โดยเส้นทางการพัฒนานั้นจะเป็นไปแบบโต้แย้งหักล้าง(Antithetical)แนวคิดที่มีอยู่เดิมแล้วเสนอ

---

[๑๔] Dan Lusthaus, "**A Brief Retrospective of Western Yogācāra Scholarship in the 20th Century**" (Document presented at the 11th International Conference on Chinese Philosophy, Chengchi University, Taipei, Taiwan, July 26-31, 1999)

แนวคิดใหม่ขึ้นมาแทนตามกฎปฏิพัฒนาการ(Dialectic)ของเฮเกล แน่นอนว่าเมื่อแนวคิดนี้ถูกใช้เป็นกรอบทฤษฎีในการตีความ ข้อสรุปเกี่ยวกับแนวคิดของนิกายโยคาจารจึงต้องเป็นจิตนิยมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ อย่างไรก็ตาม การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าการทำงานทางวิชาการโดยยึดกรอบทฤษฎีบางอย่างไว้ล่วงหน้าจะเป็นเรื่องที่ทำไม่ได้ และไม่ได้หมายความว่ากลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาไม่มีเหตุผลอย่างอื่นสนันสนุนข้อสรุปของตน ผู้วิจัยยอมรับว่าพัฒนาการของพระพุทธศาสนาในช่วงหลังพุทธกาลนั้นส่วนหนึ่งเกิดจากความขัดแย้งทางความคิดระหว่างนิกาย ถือว่าเป็นเรื่องธรรมดาของทุกศาสนา แต่ความขัดแย้งทางความคิดนี้ไม่จำเป็นต้องดำเนินไปแบบเส้นตรง(unilinear)ที่โค่นล้มแนวคิดเดิมลงไปแล้วเสนอแนวคิดขึ้นใหม่ขึ้นมาแทนในลักษณะก้าวไปข้างหน้าเรื่อยๆ จนสุดท้ายปลายทางของการพัฒนาทำให้แนวคิดของนิกายโยคาจารหลุดออกไปจากรากฐานเดิมแล้วขยับเข้าใกล้แนวคิดแบบเทวนิยมของฮินดูจนแทบจะหาความแตกต่างกันไม่ได้

ในทัศนะของผู้วิจัยว่า พระเถระผู้นำทางความคิดของแต่ละนิกายมีสำนึกร่วมกันอย่างหนึ่งว่าทำอย่างไรถึงจะรักษาจุดยืนคำสอนของพระพุทธเจ้าให้ถูกต้องเที่ยงตรงมากที่สุดและเข้าถึงจิตใจของประชาชนในยุคสมัยของท่านให้ได้มากที่สุด ด้วยสำนึกนี้ได้นำไปสู่ความเพียรพยายามที่จะอธิบายและตีความคำสอนตามแนวทางที่แต่ละนิกายเห็นว่าตรงกับพุทธประสงค์มากที่สุด แน่นอนว่าเมื่อแต่ละนิกายพยายามอธิบายและตีความ ความเห็นไม่ตรงกันในคำสอนบางอย่างย่อมเกิดขึ้นเป็นเรื่องธรรมดา ตัวอย่างเช่นความเห็นไม่ตรงกันในการอธิบายเรื่อง “สภาวะ/สวภาวะ” (self-nature/ own-nature) ระหว่างฝ่ายเถรวาท ฝ่ายสรวาสติวาท ฝ่ายมาธยมก และฝ่ายโยคาจาร เรื่องนี้เป็นเรื่องละเอียดอ่อนซึ่งถ้าอธิบายไม่ดีแล้วอาจจะเอนเอียงเข้าข้างแนวคิดสุดโต่งที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธมาแล้วก็ได้ แต่ละฝ่ายที่เสนอคำอธิบายต่างก็บอกว่าการตีความของฝ่ายตนสอดคล้องกับจุดยืนเรื่องทางสายกลางหรือหลักความเป็นไปตามเหตุปัจจัย(สันตติ)ของพระพุทธเจ้ามากที่สุด แล้วโต้แย้งการตีความของฝ่ายอื่นว่าไม่เป็นทางสายกลางหรือเอนเอียงเข้าหาสุดโต่งด้านขาดสูญบ้าง (อุจเฉทะ) หรือด้านเที่ยงแท้ถาวรบ้าง(สัสสตะ) แสดงให้เห็นว่าแต่ละนิกายต่างก็รู้ดีว่า จุดยืนของพระพุทธเจ้าคืออะไร และแนวคิดที่พระองค์ไม่เห็นด้วยคืออะไร ดังนั้น การตีความแนวคิดของนิกายโยคาจารแบบโน้มเอียงเข้าหาแนวคิดของฮินดูที่เชื่อว่ามีสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) น่าจะก้าวไปไกลเกินกว่าที่ชาวโยคาจารจะยอมรับได้

อีกประการหนึ่ง ผู้วิจัยมองว่า คำสอนที่แต่ละฝ่ายตีความไม่ตรงกันนั้นถือว่าเป็นเรื่องส่วนน้อยเมื่อเทียบกับคำสอนส่วนใหญ่ที่ยอมรับร่วมกัน เช่น ปฏิจจสมุปบาท อริยสัจ อริยมรรค อนัตตา สุญญตา นิพพาน กรรม สังสารวัฏ เป็นต้น คำสอนเหล่านี้แต่ละฝ่ายต่างก็ยอมรับว่าเป็นคำสอนของพระพุทธเจ้า คำสอนบางอย่างอาจจะเด่นหรือด้อยในบางนิกายขึ้นอยู่กับว่าแต่ละนิกายเน้นหรือไม่เน้นคำสอนอะไร เช่น คำสอนเรื่องทางสายกลางตามหลักปฏิจจสมุปบาทได้รับการเน้น

ย้ำในนิกายมาธยมกจนกลายเป็นที่มาของชื่อนิกาย (มาธยมก แปลว่า นิกายที่ยึดทางสายกลาง) คำสอนเรื่องการพัฒนาจิตด้วยการปฏิบัติโยคะได้รับการเน้นย้ำในนิกายโยคาจารจนเป็นที่มาของชื่อนิกาย (โยคาจาร แปลว่า นิกายที่ยึดการปฏิบัติโยคะหรือสมาธิ) เมื่อเน้นคำสอนไม่เหมือนกันก็เป็นเรื่องธรรมดาที่จะทำให้แต่ละนิกายมีความโดดเด่นไปคนละด้าน แต่ความโดดเด่นไปคนละด้านนี้ไม่จำเป็นต้องสรุปว่าเกิดจากการโต้แย้งหักล้างคำสอนที่อีกฝ่ายเน้นสอน เช่น การที่ฝ่ายโยคาจารเน้นคำสอนเรื่องจิตก็ไม่จำเป็นต้องสรุปว่าเกิดจากการหักล้างคำสอนเรื่องทางสายกลางหรือศูนยตาของฝ่ายมาธยมกลงไปแล้วแทนที่ด้วยคำสอนเรื่องจิต ผู้วิจัยเห็นด้วยกับแนวคิดของศาสตราจารย์นากาโอ (Gadjin Nagao) ที่บอกว่า "ช่องว่างระหว่างนิกายมาธยมกกับนิกายโยคาจาร จะต้องสร้างสะพานเชื่อมให้ทอดถึงกัน เพราะนิกายทั้งสองไม่ได้เกิดจากการโต้แย้งหักล้างกันมาตั้งแต่ต้นอย่างที่เชื่อถือกัน" [๑๕]

การตีความจิตตมาตร: นักวิชาการที่ตีความจิตตมาตรแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญามองว่าคำว่า "จิตตมาตร" หมายถึงแนวคิดที่ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกแล้วเสนอว่าจิตเป็นความจริงทางอภิปรัชญาที่มีอยู่เพียงอย่างเดียว (Mind-Only) นอกจากจิตแล้วไม่มีสิ่งอื่นใด (nothing but Mind) จิตเป็นสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) เป็นจิตบริสุทธิ์ (Pure Spirit) เป็นกิริยภาพอันบริสุทธิ์ (Pure Act) หรือเป็นเจตจำนงจักรวาล (Cosmic Will) จิตระดับนี้ไม่ใช่จิตปัจเจกหรือจิตเฉพาะบุคคล (individual minds) หากเป็นจิตสากลของมวลมนุษย์ทุกคน เรียกชื่อว่า "วิชญัปติมาตรตา" สำหรับจิตปัจเจกนั้นเป็นมิติด้านหนึ่งของจิตสากลที่ตกอยู่ในโลกสังสารวัฏเพราะมีอวิชชา โลกมายาภาพก็เป็นผลงานการสร้างของมิติด้านจิตปัจเจกนี้เอง ซึ่งเรียกชื่อว่า "อภูตปริกลฺโป" เมื่ออวิชชาถูกกำจัดออกไป มิติด้านจิตปัจเจกก็จะหยุดทำงานสร้างโลกมายาแล้วเข้าไปหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกับจิตสากล(วิชญัปติมาตรตา) เรียกว่าการเข้าถึงภาวะเป็นหนึ่งเดียวหรือภาวะแห่งศูนยตา

ถ้าเรานำแนวคิดดังกล่าวนี้ไปเทียบกับแนวคิดของปรัชญาฮินดูสำนักอไทวตะ เวทานตะ จะเห็นว่ามีความคล้ายคลึงกันมาก สำนักเวทานตะสอนว่า "พรหมัน" เป็นความจริงสูงสุดเพียงอย่างเดียว โลกนี้ไม่มีสิ่งอื่นใดเลยนอกจากพรหมัน (this world is nothing else but Brahman) ยกเว้นพรหมันทุกสิ่งทุกอย่างไม่จริงทั้งหมด (everything except Brahman is unreal)[๑๖] พรหมันเป็นสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) เป็นอัตตาสากล (Universal Soul/Self) เป็นรากฐานที่มาของสรรพสิ่งใน

---

[๑๕] ศาสตราจารย์นากาโอแสดงปาฐกถาในที่ประชุมสมาคมพุทธศาสน์ศึกษานานาชาติครั้งแรก (the First Conference of International Association of Buddhist Studies) เมื่อวันที่ ๑๕ กันยายน พ.ศ. ๒๕๒๑ ที่มหานครนิวยอร์ก สหรัฐอเมริกา อ้างใน Janice Dean Willis, **On Knowing Reality** (New York: Columbia University Press, 1972), p. 56.

[๑๖] Shuchita C. Divatia, **Idealistic Thought in Indian Philosophy** (Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd., 1994), pp. 113, 118.

จักรวาล สำหรับอัตตาปัจเจกที่เรียกชื่อว่า "ชีวาตมัน" (individual souls) เป็นเพียงมิติของพรหมัน ด้านที่หลงอยู่ในโลกมายา ชีวาตมันนี้จะถือว่าเป็นอย่างเดียวกับพรหมันก็ไม่ใช่ เพราะพรหมันเป็นสิ่งสัมบูรณ์ แต่ชีวาตมันยังมีอวิชชาและติดข้องอยู่ในโลกมายา จะถือว่าแตกต่างจากพรหมันเลยก็ไม่ใช่ เพราะชีวาตมันมีรากฐานมาจากพรหมัน อนึ่ง ถ้าแตกต่างกันก็แสดงว่าพรหมันไม่ใช่ความจริงที่มีอยู่เพียงอย่างเดียว เมื่ออวิชชาถูกกำจัดให้หมดไป ชีวาตมันก็จะหลุดพ้นจากโลกมายาแล้วเข้าไปหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกับพรหมัน นี้คือการเข้าถึงภาวะเป็นหนึ่งเดียวที่ปราศจากความเป็นคู่ (อไทวตะ/non-duality)

จะเห็นว่า แนวคิดอีกอย่างหนึ่งนอกจากกฎปฏิพัฒนาการที่นักวิชาการกลุ่มจิตนิยมทางอภิปรัชญายังใช้เป็นกรอบในการตีความก็คือ แนวคิดเรื่องอัตตาสองระดับ (พรหมัน กับ ชีวาตมัน) ของสำนักอไทวตะ เวทานตะ โดยพวกเขาพยายามแบ่งกลุ่มจิตของนิกายโยคาจารออกเป็น ๒ ระดับ คือจิตที่ยังหลงอยู่ในโลกมายาจัดเป็นจิตปัจเจกเหมือนอัตตาปัจเจก(ชีวาตมัน) ส่วนจิตในภาวะสูงสุดจัดเป็นจิตสากลหรือจิตสัมบูรณ์ (วิชญัปติมาตรตา) เหมือนอัตตาสากล (พรหมัน) เป็นที่น่าสังเกตว่าแนวคิดเรื่องอัตตาสองระดับนี้ได้มีนักวิชาการหลายท่านนำไปเป็นกรอบในการตีความแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นด้วย โดยเฉพาะนักวิชาการตะวันตกและอินเดียที่ศึกษาพระพุทธศาสนาในยุคแรกๆ พวกเขาเชื่อว่า พระพุทธเจ้าปฏิเสธเฉพาะอัตตาในระดับสมมติ แต่ทรงยอมรับอัตตาในระดับสูงสุด เช่นพุทธพจน์ที่ว่า "อตฺตา หิ อตฺตโน นาโถ" ถูกตีความว่าเป็นข้อความที่พระพุทธเจ้ามีแนวคิดเรื่องอัตตา ๒ ระดับ โดยแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า "The Self is the lord of self"[๑๗] จะเห็นว่าอัตตาตัวแรก(อตฺตา) ถูกแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า "Self" ด้วยอักษร "S" ตัวพิมพ์ใหญ่ ส่วนอัตตาตัวหลัง (อตฺตโน) ถูกแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า "self" ด้วยอักษร "s" ตัวพิมพ์เล็ก หมายความว่า อัตตาสากลเป็นนายของอัตตาปัจเจก ซึ่งเทียบได้กับพรหมันเป็นนายของชีวาตมัน การตีความแบบนี้ถ้านำไปเทียบกับแนวคิดของศังกราจารย์แทบจะไม่เห็นความแตกต่างกันเลย กล่าวคือ ศังกราจารย์ได้ปฏิเสธอัตตาในระดับชีวาตมัน (ยอมรับชีวาตมันในระดับสมมติ แต่ปฏิเสธในระดับปรมัตถ์) แต่ไม่ปฏิเสธอัตตาในระดับสูงสุดหรือพรหมัน[๑๘]

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยไม่ปฏิเสธว่า การตีความแนวคิดของนิกายโยคาจารแบบเทียบเคียงกับแนวคิดของสำนักอไทวตะ เวทานตะ จะเป็นสิ่งที่ทำไม่ได้ เพราะแนวคิดของสำนักเวทานตะหลายอย่างก็ได้รับอิทธิพลจากแนวคิดของนิกายโยคาจาร เช่น อุปมาเรื่องเชือกกับงู ภาพมายากล

---

[๑๗] Ananda K. Coomaraswamy and I.B.Horner, **The Living Thought of Gotama the Buddha** (London: Cassell & Co.,Ltd., 1949), p. 174. ดูเพิ่มเติมใน W. Rahula, **What the Buddha Taught** (Bangkok: Haw Trai Foundation Bangkok, 1999), p. 60.

[๑๘] Jadunath Sinha, **Indian Realism** (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), pp. 225-226.

ความฝัน คนเป็นโรคตา หนวดเต่า เขากระต่าย ดอกฟ้า บุตรหญิงหมัน เป็นต้น ก็ล้วนเป็นอุปมาที่ชาวโยคาจารเคยใช้มาก่อนแล้ว กระนั้นก็ตาม แม้ทั้งสองสำนักจะใช้อุปมาอย่างเดียวกันเพื่ออธิบายโลกมายาภาพ แต่การใช้อุปมานั้นตั้งอยู่บนฐานคิดคนละฐาน ฐานคิดของชาวโยคาจารก็คือคำสอนของพระพุทธเจ้าที่ปฏิเสธอัตตาที่เที่ยงแท้ถาวร ส่วนฐานคิดของชาวเวทานตะก็คือปรัชญาฮินดูที่ยืนยันความมีอยู่ของอัตตาที่เที่ยงแท้ถาวร ดังนั้น การที่สำนักเวทานตะเลียนแบบแนวคิดของชาวโยคาจารหลายอย่างก็ไม่จำเป็นต้องสรุปว่าแนวคิดของสองสำนักนี้เหมือนกันหรือคล้ายคลึงกัน อาจจะเลียนแบบเพียงเปลือกนอกแต่แฝงไว้ด้วยเนื้อในของฮินดูก็ได้ หรืออาจจะเลียนแบบเพื่อหวังทำลายหรือกลืนพระพุทธศาสนาก็ได้ เพราะหลักฐานทางประวัติศาสตร์ในช่วงที่สำนักเวทานตะเกิดขึ้นก็ชี้ชัดอยู่แล้วว่านักคิดคนสำคัญของสำนักเวทานตะอย่างศังกราจารย์[๑๙] ได้เลียนแบบแนวคิดของพระพุทธศาสนาจนถูกกล่าวหาจากชาวฮินดูด้วยกันว่า "ชาวพุทธแอบแฝง" (ปรัจฉันนเพาทธะ) พร้อมทั้งได้แต่งคัมภีร์โจมตีพระพุทธศาสนาด้วยว่าเป็นลัทธิ "ไวนาศิกะ" (ลัทธิสร้างความพินาศ) หรือ "สรรพไวนาศิกะ" (ลัทธิสร้างความพินาศหมดสิ้น) ลัลมณี โชศี (Lalmani Joshi) อาจารย์มหาวิทยาลัยปัญจาบ ประเทศอินเดีย กล่าวถึงการกระทำของศังกราจารย์ว่า "การปล้นสะดมทางปรัชญา" (philosophical plunder) เช่นเดียวกับอาร์โนลด์ ทอยน์บี (Arnold J. Toynbee) ที่กล่าวไว้ว่า "ศาสนาฮินดูฉกฉวยขโมยพุทธปรัชญาที่แก่หง่อมแล้วเพื่อเป็นอาวุธขับไล่คู่แข่งทางปรัชญาออกไปเสียจากถิ่นกำเนิดร่วมกันในสินธุโลก"[๒๐] ถ้าแนวคิดของนิกายโยคาจารสอดคล้องกับแนวคิดของสำนักเวทานตะ ก็ไม่มีเหตุผลอะไรที่ศังกราจารย์จะต้องมาวิจารณ์พระพุทธศาสนาว่าเป็นลัทธิสร้างความพินาศ ผู้วิจัยมองว่า เมื่อปรัชญาสองสำนักยืนอยู่บนฐานคิดคนละอย่างและเป็นคู่แข่งของกันและกัน การตีความแนวคิดของนิกายโยคาจารแบบเอียงเข้าหาแนวคิดฮินดูสำนักเวทานตะ เป็นเรื่องที่ต้องทำด้วยความระมัดระวัง เพราะอาจจะไปตอบสนองเป้าหมายที่ชาวเวทานตะตั้งเอาไว้ก็ได้

---

[๑๙] ปราชญ์ของสำนักอไทวตะ เวทานตะ เกิดในยุคที่นิกายโยคาจารกำลังเจริญรุ่งเรืองพอดี กล่าวคือ นิกายโยคาจารเกิดขึ้นประมาณพุทธศตวรรษที่ ๘ เคาฑบาทผู้ก่อตั้งสำนักอไทวตะ เวทานตะ มีชีวิตอยู่ราว พ.ศ. ๑๐๐๐ และศังกราจารย์มีชีวิตอยู่ราว พ.ศ. ๑๒๔๓ ดังนั้น จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่ทั้งสองท่านได้รับอิทธิพลจากแนวคิดของนิกายโยคาจารมาก นอกจากนั้น คัมภีร์วิษณุปุราณะ (แต่งประมาณ พ.ศ. ๙๔๓-๑๐๔๓) ซึ่งเกิดขึ้นในยุคเดียวกับนิกายโยคาจารและสำนักอไทวตะ เวทานตะ ได้กล่าวไว้ว่า พระพุทธเจ้าเป็นอวตารองค์หนึ่งของพระนารายณ์ สะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนว่าชาวฮินดูในยุคนี้มีท่าทีต่อพระพุทธศาสนาอย่างไร ดูเพิ่มเติมใน พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), **จาริกบุญ จารึกธรรม**, (กรุงเทพมหานคร: บริษัท พิมพ์สวยจำกัด, ๒๕๔๑), หน้า ๔๔๘-๔๗๕.

[๒๐] อ้างใน Lalmani Joshi, **Studies in Buddhist Culture of India** (Delhi: Motilal Banarsidass, 1987), p. 338. ดูเพิ่มเติมใน พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), **จาริกบุญ จารึกธรรม** (กรุงเทพมหานคร: บริษัท พิมพ์สวย จำกัด, ๒๕๔๑), หน้า ๔๔๘-๔๕๐.

ข. การตีความแบบจิตนิยมอัตวิสัย

นักวิชาการที่ตีความแบบจิตนิยมอัตวิสัยมองว่า จิตเป็นความจริงทางภววิทยาที่มีอยู่เพียงอย่างเดียวในทัศนะของนิกายโยคาจาร แต่ความมีอยู่ของจิตนี้ไม่เหมือนสิ่งสัมบูรณ์หรือพรหมันของสำนักอไทวตะ เวทานตะ จิตของปัจเจกบุคคลจำนวนมากมีอยู่อย่างอิสระและหลากหลายในรูปของกระแสที่เกิดดับอย่างต่อเนื่อง ส่วนโลกภายนอกนั้นเป็นเพียงมายาภาพที่ไม่มีอยู่จริง การรับรู้สามารถเกิดขึ้นได้โดยไม่ต้องอาศัยความมีอยู่ของวัตถุภายนอก (external objects) เพราะจิตของแต่ละคนมีอารมณ์หรือมโนภาพให้รับรู้อยู่ภายในอยู่แล้ว ดังนั้น การรับรู้โลกก็คือการรับรู้มโนภาพภายในจิตของใครของมันนั่นเอง อย่างไรก็ตาม มีปัญหาเกิดขึ้นว่าเมื่อการรับรู้เกิดขึ้นภายในจิตของแต่ละคน คนทั้งหลายจะสื่อสารได้ตรงกันหรือรับรู้ข้อมูลร่วมกันได้อย่างไร นักวิชาการบางท่านอย่างโทมัส อี. วูด ให้คำตอบค่อนข้างโลดโผนว่า มโนภาพที่มีอยู่ในจิตของมนุษย์นั้นเป็นของสาธารณะที่ทุกคนมีร่วมกัน นอกจากนั้น จิตของแต่ละคนยังทำงานประสานสัมพันธ์กันและสามารถถ่ายทอดข้อมูลระหว่างกันด้วยพลังแห่งโทรจิต (the power of telepathy) ได้อีกด้วย

ผู้วิจัยเห็นด้วยบางส่วนกับแนวคิดของกลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบจิตนิยมอัตวิสัย โดยเฉพาะประเด็นที่ว่า จิตของนิกายโยคาจารไม่ใช่สิ่งสัมบูรณ์อย่างพรหมันของฮินดู แต่เป็นจิตที่เกิดดับอย่างต่อเนื่องในรูปของกระแส อย่างไรก็ตาม ประเด็นที่ว่านิกายโยคาจารปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกอย่างสิ้นเชิงนั้นน่าจะไปไกลเกินกว่าคำสอนของนิกายโยคาจาร เพราะนิกายโยคาจารอาจจะต้องการปฏิเสธโลกในความหมายทางจริยธรรมที่มนุษย์ปุถุชนปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดพลาดก็ได้ ไม่ใช่โลกทางกายภาพที่มีอยู่ภายนอกจริงๆ นอกจากนั้น การตอบปัญหาเรื่องการรับรู้ร่วมกันที่ว่าจิตของแต่ละคนสามารถส่งผ่านข้อมูลการรับรู้ถึงกันแบบจิตต่อจิตหรือแบบโทรจิตได้ ผู้วิจัยมองว่าเป็นการตีความที่ค่อนข้างแปลกและออกในแนวอิทธิปาฏิหาริย์มากจนเกินไป นิกายโยคาจารเพียงแต่บอกว่าเราสามารถรับรู้ร่วมกันได้เพราะคนที่อยู่ในภพภูมิเดียวกันจะมีพื้นเพจิตเหมือนกันหรือมีวิบากกรรมร่วมกัน (วิปากจิต) แนวคิดนี้สามารถตีความได้ว่า มนุษย์ในสังคมเดียวกันจะยึดถือระบบบัญญัติหรือระบบสัญลักษณ์สำหรับสื่อความหมายเดียวกัน ซึ่งระบบบัญญัตินี้โดยเนื้อแท้ของมันก็คือสิ่งที่มนุษย์คิดปรุงแต่งขึ้น ไม่ใช่ความจริงที่มีอยู่ตามธรรมชาติ จะเรียกว่าโลกมายาก็ได้ในความหมายว่าไม่มีอยู่จริง มนุษย์ปุถุชนที่อยู่ในระบบสมมติ (โลกมายา) เดียวกันย่อมจะถูกหล่อหลอมให้มีพื้นเพจิตและมีข้อมูลมโนภาพคล้ายคลึงกัน ดังนั้น โลกที่พวกเขารับรู้แม้จะเป็นเพียงโลกสมมติที่ไม่ตรงกับความจริงตามธรรมชาติเหมือนที่พระอรหันต์รับรู้ แต่ก็สามารถรับรู้ร่วมกันหรือเข้าใจตรงกันได้

๕.๑.๓ ประเมินการตีความแบบสมัยใหม่

รูปแบบการตีความแนวคิดของนิกายโยคาจารกลุ่มสุดท้ายคือการตีความที่ผู้วิจัยเรียกรวมๆ ว่า การตีความแบบสมัยใหม่ หมายถึงรูปแบบการตีความที่ไม่เห็นด้วยกับการตีความแบบจิตนิยมที่เราได้อภิปรายมาแล้ว กล่าวคือ การตีความแบบพหุสัจนิยม การตีความทางญาณวิทยา และการตีความทางปฏิบัติ สาระสำคัญของการตีความ ๓ แบบนี้ส่วนใหญ่จะสอดคล้องกัน คือ มองว่า จุดสนใจของนิกายโยคาจารในการสอนเรื่องจิตตมาตรไม่ใช่ประเด็นปัญหาความจริงทางอภิปรัชญาว่าคืออะไร หากแต่สนใจปัญหาทางจริยธรรมอันเกี่ยวกับความทุกข์ของมนุษย์ปุถุชนทั่วไป โดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องการรับรู้โลกอย่างผิดๆ แล้วคิดปรุงแต่งโลกเป็นทวิภาวะถือว่าเป็นเรื่องที่นิกายโยคาจารให้ความสนใจมากเป็นพิเศษ

โดยภาพรวมแล้วผู้วิจัยค่อนข้างเห็นด้วยกับการตีความของนักวิชาการกลุ่มนี้ แต่มีบางประเด็นที่อาจจะถกเถียงได้ คือ โกชุมมัตตัมตีความที่ว่านิกายโยคาจารมีแนวคิดแบบพหุสัจนิยม (Realistic Pluralism) คือเชื่อว่าความจริงมีหลากหลายเหมือนพระพุทธศาสนายุคต้น การตีความแบบนี้อาจจะไม่ผิด เพราะคำว่า “พหุสัจนิยม” ในปรัชญาตะวันตกมีความหมายกว้างมาก แนวคิดใดก็ตามที่ยอมรับความมีอยู่ของจิตและวัตถุ สามารถตีความได้ว่าเป็นแนวคิดแบบพหุสัจนิยมได้ทั้งหมด อย่างไรก็ตาม แม้การตีความแบบพหุสัจนิยมอาจจะไม่ผิด อย่าลืมว่าพระพุทธศาสนายุคต้นได้ปฏิเสธแนวคิดสุดโต่งที่เชื่อความมีอยู่อย่างหลากหลายโดยไม่ขึ้นต่อเหตุปัจจัย (ปุถุลักษณะ/นานัตตวาท/Plurality) ซึ่งตรงข้ามกับแนวคิดสุดโต่งอีกด้านที่เชื่อความมีอยู่อย่างเที่ยงแท้ถาวร (เอกลักษณะ/เอกัตตวาท/Identity) กล่าวคือสิ่งทั้งหลายเมื่อมองจากจุดยืนแบบทางสายกลาง เราจะบอกไม่ได้ว่ามันมีอยู่หรือไม่มีอยู่ บอกได้เพียงว่าเป็นไปตามกระแสแห่งเหตุปัจจัย (สันตติ) เพราะถ้าบอกว่ามีอยู่ก็จะกลายเป็นสุดโต่งด้าน “อัตถิตา” หรือถ้าบอกว่าไม่มีอยู่ก็จะกลายเป็นสุดโต่งด้าน “นัตถิตา” เหมือนที่พระนาคเสนกล่าวไว้ว่า “จะว่าเป็นคนนั้นก็ไม่ใช่ จะว่าเป็นคนอื่นก็ไม่ใช่” (น จ โส, น จ อญฺโญ)[๒๑] นิกายโยคาจารก็เช่นเดียวกัน ทั้งคัมภีร์ชั้นต้นและชั้นรองของนิกายโยคาจารที่เราได้อภิปรายมาแล้วในบทที่ ๓ ได้ปฏิเสธแนวคิดสุดโต่ง ๒ ด้าน ระหว่างแนวคิดแบบปุถุลักษณะ (plurality) กับแนวคิดแบบเอกลักษณะ (identity) แล้วยืนยันหลักทางสายกลางตามเหตุปัจจัยเช่นเดียวกับพระพุทธศาสนายุคต้น ดังนั้น ผู้วิจัยมองว่า ถ้าจะจัดแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นและของนิกายโยคาจารให้เป็นแบบใดแบบหนึ่ง ควรจัดเป็นแนวคิดแบบ “ทางสายกลาง” หรือแบบ “สันตติ” น่าจะเหมาะสมกว่าแบบพหุนิยม

---

[๒๑]มิลินฺท. ๑/๒/๔๒.

จากการประเมินรูปแบบการตีความแบบต่างๆ ที่ผู้วิจัยได้นำเสนอมา รูปแบบการตีความที่ผู้วิจัยเห็นว่าน่าจะไม่สอดคล้องกับแนวคิดของนิกายโยคาจารและของนิกายมหายานโดยรวม ได้แก่ การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาและจิตนิยมอัตวิสัย เพราะเป็นการตีความแบบเอนเอียงเข้าหาแนวคิดของฮินดูมากจนเกินไป ส่วนการตีความแบบอื่นๆ ที่เหลือผู้วิจัยมองว่ามีบางประเด็นที่สามารถนำไปเชื่อมโยงกับแนวคิดเรื่องของพระพุทธศาสนายุคต้นได้ นั่นคือรูปแบบการตีความบางส่วนของท่านจันทรกีรติ ได้แก่ ประเด็นที่ท่านบอกว่า จิตตมาตรเป็นแนวคิดที่พระพุทธเจ้าทรงสอนเพื่อเน้นความสำคัญจิตและเป็นแนวคิดที่ทรงสอนเพื่อปฏิเสธผู้กระในรูปของอัตตาที่เที่ยงแท้ถาวร โดยทรงเสนอว่าผู้ทำกระทำที่แท้จริงก็คือจิตที่เกิดดับอย่างต่อเนื่องในรูปของกระแส นอกจากนั้น การตีความของนักวิชาการสมัยใหม่ ๓ แบบ คือ การตีความแบบพหุสัจนิยม การตีความทางญาณวิทยา และการตีความทางปฏิบัติ ซึ่งผู้วิจัยมองว่าเป็นรูปแบบการตีความที่น่าจะสอดคล้องกับระบบความคิดโดยรวมของทั้งพระพุทธศาสนายุคต้นและของนิกายโยคาจารมากกว่า ดังนั้น รูปแบบการตีความแนวคิดจิตตมาตรที่ผู้วิจัยจะนำเสนอต่อไปนี้ ส่วนหนึ่งเป็นการสานต่อแนวทางการตีความที่นักวิชาการหลายท่านได้ริเริ่มเอาไว้บ้างแล้ว แต่ส่วนที่ผู้ต้องการเสนอใหม่มากไปกว่าที่นักวิชาการท่านอื่นทำไว้คือการสืบค้นหารากฐานแนวคิดของพระพุทธศาสนาของยุคต้นที่น่าจะเป็นรากฐานแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร จากนั้นจะเสนอการตีความเพื่อแสดงให้เห็นความสืบเนื่องและความสอดคล้องระหว่างแนวคิดเรื่องจิตของพระพุทธศาสนายุคต้นกับแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร

๕.๒ รากฐานแนวคิดจิตตมาตรในพระพุทธศาสนายุคต้น

ในเนื้อหาของบทที่ ๔ ผู้วิจัยได้อภิปรายมาแล้วถึงแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นที่น่าจะเป็นรากฐานหรือร่องรอยแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร สำหรับเนื้อหาที่จะนำเสนอต่อไปนี้เป็นลักษณะการอภิปรายขมวดประเด็นเพื่อเชื่อมโยงไปสู่การตีความแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารในหัวข้อถัดไป

๕.๒.๑ เพียงจิตเท่านั้น/เพียงความคิดเท่านั้น (จิตฺตเมว)

แนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นที่ผู้วิจัยมองว่าน่าทำให้เห็นร่องรอยแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารได้ดี คือ เรื่องของภิกษุผู้อยากลาสิกขา (อุกกัณฐิตภิกขุ) ภิกษุรูปนี้เป็นพระบวชใหม่ตามหลักพระวินัยพระบวชใหม่จะต้องอยู่ในความดูแลของอุปัชฌาย์และอาจารย์เพื่อศึกษาอบรมและฝึกหัดมารยาทต่างๆ อุปัชฌาย์ของท่านเป็นผู้เชี่ยวชาญด้านพระวินัย (วินัยธร) ส่วนอาจารย์เป็นผู้เชี่ยวชาญด้านพระอภิธรรม (อาภิธัมมิก) เวลาไปหาอุปัชฌาย์ก็จะได้รับคำแนะแต่เรื่องวินัยว่าควร

ทำอย่างนี้ ไม่ควรทำอย่างนี้ เวลาเข้าไปหาอาจารย์ก็จะได้รับคำแนะนำแต่เรื่องอภิธรรมว่าควรทำอย่างนี้ ไม่ควรทำอย่างนี้ ท่านมีความรู้สึกว่าการใช้ชีวิตเป็นพระภิกษุเป็นเรื่องยากเหลือเกิน เพราะมีแต่หลักปฏิบัติอันหยุมหยิมเต็มไปหมด (สำนวนบาลีบอกว่า แม้แต่ที่จะให้เหยียดมือก็ไม่มี) จึงคิดว่าสึกมาใช้ชีวิตเป็นฆราวาสดีกว่า เพราะเป็นฆราวาสก็สามารถพ้นทุกข์ได้ นับแต่นั้นท่านไม่มีจิตใจที่จะศึกษาปฏิบัติธรรม ปล่อยร่างกายให้ซูบผอมจนเหลือแต่หนังหุ้มกระดูก จนเป็นที่สงสัยของเพื่อนบรรพชิตด้วยกัน เมื่ออุปัชฌาย์และอาจารย์ของท่านทราบเรื่องราวแล้ว จึงได้พาไปเข้าเฝ้าพระพุทธเจ้าเพื่อกราบทูลให้ทรงทราบ พระพุทธเจ้าตรัสถามถึงสาเหตุที่ทำให้ท่านคิดอยากลาสิกขา ท่านจึงกราบทูลถึงความยากลำบากในการปฏิบัติตามกฎระเบียบอันหยุมหยิม จากนั้น พระพุทธเจ้าได้ตรัสแนะนำวิธีปฏิบัติแบบง่ายๆ ให้ท่านดังนี้

พระพุทธเจ้า: *ภิกษุ ถ้าเธอสามารถรักษาได้เพียงอย่างเดียวเท่านั้น*
กิจคือการรักษาสิ่งที่เหลือก็ไม่มี
ภิกษุ: *อะไรหรือ พระเจ้าข้า*
พระพุทธเจ้า: *เธอสามารถรักษาเฉพาะจิต(จิตฺตเมว)ของเธอได้ไหม*
ภิกษุ: *สามารถรักษาได้ พระเจ้าข้า*
พระพุทธเจ้า: *ถ้าอย่างนั้น เธอจงรักษาเฉพาะจิตของตนไว้*
เธอสามารถพ้นทุกข์ได้

ตอนจบการสนทนา พระพุทธเจ้าได้ตรัสพระคาถาดังต่อไปนี้

สุทุทฺทสํ สุนิปุณํ ยตฺถกามนิปาตินํ
จิตฺตํ รกฺเขถ เมธาวี จิตฺตํ คุตฺตํ สุขาวหํ [๒๒]
ผู้มีปัญญา พึงรักษาจิต ที่เห็นได้ยาก ละเอียดยิ่งนัก
มักตกไปในกาม (เพราะ) จิตที่คุ้มครองได้แล้ว นำสุขมาให้

จะเห็นว่า พระพุทธเจ้าตรัสแนะนำว่าถ้ารักษาจิตได้เพียงอย่างเดียว อย่างอื่นก็เป็นอันรักษาได้ทั้งหมด และการรักษาจิตได้เพียงอย่างเดียวสามารถทำให้พ้นทุกข์ได้ นอกจากนั้น ในพระคาถาตอนจบการสนทนา พระองค์ตรัสว่าจิตคนเรามักจะตกไปในกาม ความหมายของพุทธพจน์ที่ยกมาก็คือแนวคิดเรื่องกิเลสปปัญจะที่เราได้อภิปรายมาแล้วในบทที่ ๔ นั่นเอง กล่าวคือจิตที่ไม่ได้รับการคุ้มครองรักษาเมื่อรับรู้อารมณ์ทางอายตนะแล้วมักจะตกไปสู่การคิดปรุงแต่งเป็นกามคุณด้วยกิเลสปปัญจะ ในด้านตรงกันข้าม พระองค์ตรัสว่า “จิตที่คุ้มครองได้แล้ว นำสุขมาให้” หมายถึงการ

[๒๒] ขุ.ธ.อ. (บาลี) ๑/๓๖/๒๒๔.

คุ้มครองรักษาจิตด้วยสติและปัญญา(สัมปชัญญะ) ไม่ให้ตกไปสู่กระแสการคิดปรุงแต่งแบบให้คุณค่าและความหมายด้วยตัณหาอุปาทาน

พึงสังเกตว่า พระพุทธเจ้าทรงใช้คำว่า "จิตฺตเมว" (จิตฺตํ+เอว) แปลว่า "เพียงจิตเท่านั้น" "เพียงจิตอย่างเดียว" หรือ "เพียงความคิดอย่างเดียว" (thoughts alone)[๒๓] คำนี้บางครั้งนิกายโยคาจารก็นำมาใช้แทนคำว่า "จิตตมาตร" ในความหมายอย่างเดียวกัน (ดูหน้า ๖๔) ในที่นี้พระพุทธเจ้าทรงใช้เพื่อเน้นย้ำความสำคัญของจิตในฐานะเป็นทั้งหมดหรือเป็นหัวใจของการประพฤติพรหมจรรย์ ถ้าคุ้มครองรักษาจิตก็ถือว่าได้ปฏิบัติธรรมทั้งหมดในพระพุทธศาสนา ขณะเดียวกันถ้าไม่คุ้มครองรักษาจิตก็ถือว่าเป็นทั้งหมดของความทุกข์หรือการไม่ปฏิบัติธรรม อุปมาเหมือนตึกสูงระฟ้าหลังหนึ่งที่เปิดไฟทิ้งไว้จำนวนหลายร้อยหลอด ถ้าให้คนงานเดินขึ้นไปทุกชั้นแล้วปิดไฟทีละหลอดคงได้รับความลำบากและเสียเวลานานมาก เขาอาจจะเกี่ยงงอนไม่อยากทำงานหรืออาจจะขอลาออกไปเลยเหมือนภิกษุผู้อยากลาสิกขาก็ได้ แต่ถ้าเราบอกเขาให้ไปดึงตัวตัดไฟ(cut-out)ลงที่เดียวเลยแล้วไฟทุกหลอดจะถูกปิดพร้อมกันทั้งหมด แน่นอนว่าเขาคงยินดีที่จะทำงานต่อ การดึงตัวตัดไฟลงคือทั้งหมดของการปิดไฟในตึกฉันใด การคุ้มครองรักษาจิตก็เป็นทั้งหมดของการปฏิบัติธรรมฉันนั้น จะเห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงลดทอนการปฏิบัติธรรมทุกอย่างลงไปหาจิต เพื่อให้คลุมกิจกรรมการปฏิบัติธรรมทุกอย่าง เหมือนการลดทอนการปิดไฟลงไปหาตัวตัดไฟเพื่อให้คลุมการปิดไฟได้ทุกหลอด หมายความว่าถ้าสามารถคุ้มครองรักษาจิตได้ การปฏิบัติศีล สมาธิ และปัญญาก็เกิดขึ้นพร้อมเสร็จในตัว ไม่ใช่ลดทอนเพื่อปฏิเสธเรื่องอื่นทั้งหมดแล้วให้เอาเรื่องจิตเพียงอย่างเดียว เรียกง่ายๆ ลดทอนเพื่อให้คลุมหมดทุกอย่าง ไม่ใช่ลดทอนเพื่อบอกว่ามีอยู่เพียงอย่างเดียว (reduction for all, not for one only)

อย่างไรก็ตาม คำว่า "จิตฺตเมว" (จิตเพียงเท่านั้น) ที่พระพุทธเจ้าตรัสแนะนำภิกษุผู้อยากลาสิกขานั้น แม้จะมีความหมายใกล้เคียงกับคำว่า "จิตตมาตร" ของนิกายโยคาจาร แต่วัตถุประสงค์ในการใช้ไม่เหมือนกันเสียทีเดียว พระพุทธเจ้าทรงเอาปัญหาการปฏิบัติธรรมเป็นตัวตั้งแล้วลดทอนลงไปหาจิต ส่วนนิกายโยคาจารเอาความทุกข์ในไตรภูมิเป็นตัวตั้งแล้วลดทอนลงไปหาจิต เรียกง่ายๆ ว่า พระพุทธเจ้าทรงลดทอนในเชิงบวก (positive) ส่วนนิกายโยคาจารลดทอนในเชิงลบ (negative) ถ้าเอาหลักปฏิจจสมุปบาทสองด้านเข้ามาจับ การลดทอนของพระพุทธเจ้าจะเน้นด้านดับทุกข์ ส่วนนิกายโยคาจารจะเน้นด้านเกิดทุกข์ แต่การลดทอนสองแบบนี้เหมือนกันในแง่ที่ให้ย้อนกลับไปตั้งต้นที่จิต อย่างไรก็ตาม แม้พระพุทธเจ้าจะทรงเน้นการลดทอนในเชิงบวก แต่ก็สื่อ

---

[๒๓] คำว่า "จิตฺตเมว" ในที่นี้ หนังสือต่างประเทศบางเล่มแปลว่า "เพียงความคิดเท่านั้น" (thoughts alone) ดู Ven. Weragoda Sarada Thero, **Treasury of Truth : Illustrated Dhammapāda** (Taipei: the Cooperate Body of the Buddha Educational Foundation), p. 162.

นัย (imply) ด้านลบเหมือนกัน ดังข้อความในคาถาข้างต้นที่ว่า "ผู้มีปัญญา พึงรักษาจิต ที่เห็นได้ยาก ละเอียดยิ่งนัก มักตกไปในกาม" แสดงให้เห็นว่าก่อนที่จะตรัสให้ภิกษุผู้อยากลาสิกขารักษาจิต พระองค์ได้ทรงยอมรับอยู่ก่อนแล้วว่าจิตเป็นสิ่งที่เห็นได้ยาก ละเอียดยิ่งนัก และมักตกไปในกาม นี่ก็คือปัญหาความทุกข์ในไตรภูมินั่นเอง สำหรับนิกายโยคาจารก็เช่นเดียวกัน แม้จะเน้นการลดทอนในเชิงลบหรือด้านอธิบายปัญหาความทุกข์เป็นหลัก แต่ก็สื่อนัยด้านบวกว่าจิตเป็นจุดตั้งต้นของการแก้ปัญหาความทุกข์ในไตรภูมิ

๕.๒.๒ ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น

แนวคิดของนิกายโยคาจารที่ลดทอนไตรภูมิลงไปหาจิตในข้อความที่ว่า "ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น" มักจะถูกตีความแบบจิตนิยมว่าเป็นข้อความที่ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกดังที่เราได้อภิปรายมาแล้ว พระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาทอาจจะไม่มีข้อความในลักษณะอย่างนี้ แต่ก็ใช่ว่าจะไม่มีแนวคิดแบบนิกายโยคาจาร สังคมไทยคุ้นเคยกันมานานแล้วกับคำกล่าวที่ว่า "สวรรค์ในอก นรกในใจ"[๒๔] หมายถึงแนวคิดที่ว่า สวรรค์นรกมีได้ทุกขณะจิตในชีวิตประจำวัน ไม่ต้องรอหลังตายแล้วไปขึ้นสวรรค์หรือลงนรกในชาติหน้า คำกล่าวนี้จะถือว่าเป็นแนวคิดจิตตมาตรแบบของคนไทยก็น่าจะได้ เพราะได้ลดทอนไตรภูมิลงไปหาจิตเหมือนกัน ถามว่าคนไทยที่เชื่อคำกล่าวนี้เป็นคนมีแนวคิดแบบจิตนิยมที่ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกหรือไม่ ตอบว่าคงไม่ได้ปฏิเสธแน่นอน เพราะนี่เป็นเพียงการลดทอนทางจิตวิทยา (psychological) ไม่ใช่การลดทอนทางอภิปรัชญา (metaphysical) ความจริงแล้วคำกล่าวของคนไทยก็ใช่ว่าจะเกิดขึ้นลอยๆ โดยไม่มีข้อมูลหลักฐานในคัมภีร์รองรับ พระไตรปิฎกเล่มที่ ๑๘ ซึ่งรวบรวมกลุ่มพระสูตรที่ว่าด้วยการรับรู้ทางอายตนะ ๖ (สฬายตนวรรค) จะถือว่าเป็นตัวแทนแนวคิดจิตตมาตรของพระพุทธศาสนายุคต้นก็คงไม่ผิดนัก เพราะส่วนใหญ่จะกล่าวถึงปัญหาการคิดปรุงแต่งอารมณ์ที่รับรู้อย่างผิดพลาดของปุถุชนแล้วทำให้ตกนรกและขึ้นสวรรค์ในชีวิตปัจจุบัน การตกนรกก็คือการได้อารมณ์ทางอายตนะอันไม่ปรารถนา ไม่น่าใคร่ ไม่น่าพอใจ ส่วนการขึ้นสวรรค์ก็คือการได้อารมณ์ทางอายตนะอันน่าปรารถนา น่าใคร่ น่าพอใจ มีพระสูตรหนึ่งชื่อว่า *ขณสูตร*[๒๕] พระพุทธเจ้าได้ตรัสถึงนรกสวรรค์ในการรับรู้ทาง

---

[๒๔] แนวคิดเรื่อง "สวรรค์ในอก นรกในใจ" เกิดขึ้นในยุคที่สังคมไทยกำลังเปลี่ยนผ่านเข้าสู่สังคมสมัยใหม่แบบตะวันตก ในช่วงนั้นโลกทัศน์แบบเหตุผลนิยมและประจักษ์นิยมของตะวันตกได้เข้ามามีอิทธิพลต่อชนชั้นนำของไทยมากจนทำให้อิทธิพลความเชื่อเรื่องนรก-สวรรค์แบบไตรภูมิพระร่วงเสื่อมลงแล้วถูกแทนที่ด้วยแนวคิดสวรรค์ในอก นรกในใจ โดยผู้ที่กล่าวข้อความนี้เป็นคนแรก คือ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ ๔ และต่อมาได้รับการเน้นย้ำโดยท่านพุทธทาสภิกขุ

[๒๕] สํ.สฬา. (ไทย) ๑๘/๑๓๕/๑๖๔-๑๗๐.

อายตนะ คือ (๑) *นรกทางอายตนะ ๖ ขุม* ได้แก่ ขุมตาเห็นรูป ขุมหูฟังเสียง ขุมจมูกดมกลิ่น ขุมลิ้นลิ้มรส ขุมกายถูกต้องสัมผัส และขุมใจรู้ธรรมารมณ์ อันไม่น่าปรารถนา ไม่น่าใคร่ ไม่น่าพอใจ และ (๒) *สวรรค์ทางอายตนะ ๖ ชั้น* ได้แก่ ชั้นตาเห็นรูป ชั้นหูฟังเสียง ชั้นจมูกดมกลิ่น ชั้นลิ้นลิ้มรส ชั้นกายถูกต้องสัมผัส และชั้นใจรู้ธรรมารมณ์ อันน่าปรารถนา น่าใคร่ น่าพอใจ พึงสังเกตว่านรกสวรรค์ยังไม่เกิดขึ้นทันทีที่รับรู้ทางอายตนะ เพราะอรหันต์ก็มีการรับรู้ทางอายตนะเหมือนคนทั่วไปแต่ไม่มีนรกสวรรค์เกิดขึ้น นรกสวรรค์จะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อจิตเข้ามาแสดงบทบาทคิดปรุงแต่งแบบให้คุณค่าและความหมายต่ออารมณ์ที่รับรู้ว่าเป็นของน่าปรารถนา น่าใคร่ น่าพอใจ หรือไม่น่าปรารถนา ไม่น่าใคร่ ไม่น่าพอใจ ดังนั้น นรกสวรรค์ทางอายตนะแท้ที่จริงก็คือนรกสวรรค์ทางจิตอย่างที่นิกาย โยคาจารเรียกว่า "ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น" นั่นเอง

ท่านพุทธทาสภิกขุ กล่าวได้ว่าเป็นผู้ที่เผยแผ่แนวคิดเรื่อง "สวรรค์ในอก นรกในใจ" อย่างเอาจริงเอาจังมากที่สุดในสังคมไทย ท่านมองว่า แนวคิดเรื่องนรกอยู่ใต้ดิน สวรรค์อยู่บนฟ้า หรือแนวคิดเรื่องภพภูมิตามหนังสือไตรภูมิพระร่วง เป็นนรกสวรรค์แบบภาษาคนที่สังคมอินเดียเชื่อกันมาทั้งแต่ก่อนสมัยพุทธกาลแล้ว พระพุทธเจ้าไม่ทรงหักล้างความเชื่อเดิมแบบตรงๆ แต่ทรงใช้วิธีโอนอ่อนผ่อนตามแล้วโยงเข้าหานรกสวรรค์แบบภาษาธรรม นั่นคือนรกสวรรค์หรือภพภูมิทางจิตใจ ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า

> สวรรค์ในอก นรกในใจนั้น พระพุทธเจ้าท่านก็สอน...นรกหรือสวรรค์นี้มันอยู่ในตัวเรา ไม่ได้อยู่นอกตัวเรา เมื่อทำผิดทางตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ มันก็เป็นนรกที่นั่น เมื่อทำถูกทางตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ มันก็เป็นสวรรค์ที่นั่น นี่พระพุทธเจ้าท่านว่าอย่างนี้...คนที่เอานรกอยู่ใต้ดิน สวรรค์อยู่บนฟ้า นั้นน่ะคนไม่รู้อะไร ได้แต่เชื่อตามๆ กันมา ที่คนไม่รู้พูดคนไม่รู้พูดต่อๆ กันมา แล้วก็พูดกันอยู่ก่อนพุทธกาลโน้น นรกใต้ดิน สวรรค์บนฟ้า นี้ก่อนพุทธกาล ก็พูดกันมาแล้ว แล้วก็พูดกันมาตามแบบภาษาชาวบ้าน ภาษาคนไม่รู้อะไร ก็เพื่อให้มันน่ากลัว ก็พูดอย่างนั้น มีผลเพียงแค่ศีลธรรมของเด็กๆ ถ้าเป็นปรมัตถธรรมของผู้ใหญ่แล้วมันก็ใช้ไม่ได้ เพราะว่ามันอยู่ในใจ มันเผาอยู่ในใจ [๒๖]
>
> ทุกภพทุกภูมิอยู่ในใจของบุคคล นี้ไม่ได้ปฏิเสธเรื่องภพ เรื่องภูมิ แต่ขอให้มองให้เห็นถูกตัวของมัน ตามที่เป็นจริงว่า มันมีอยู่ในใจของคนที่ยังเวียนว่าย...พระพุทธเจ้าท่านตรัสว่ามันมีอยู่ตามอายตนะ เป็นตามอายตนะ ฉะนั้นการเชื่อภพภูมิตามแบบรูปภพภูมิในหนังสือไตรภูมินั่นแหละ คือเชื่ออย่างดูถูกปัญญาของพระพุทธเจ้า หรือว่าเพราะไม่เข้าใจพระปัญญาของ

---

[๒๖] พุทธทาสภิกขุ, **ธรรมะน้ำ ธรรมะโคลน**, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สุขภาพใจ, ๒๕๓๒), หน้า ๑๑๐.

พระพุทธเจ้า จึงอธิบายอย่างนี้ เมื่อใดเขาเข้าใจเรื่องนี้โดยถูกต้องตามที่พระพุทธเจ้าตรัสแล้ว เขาก็จะเห็นว่า ภพ หรือภูมินี้มันอยู่ในจิตใจของคน [๒๗]

พระพรหมคุณาภรณ์(ป.อ.ปยุตฺโต) ตั้งข้อสังเกตว่า นรกสวรรค์หลังตายในพระไตรปิฎกถ้าว่าตามตัวอักษรก็ต้องยอมรับว่ามีอยู่เป็นจำนวนมาก แต่ส่วนใหญ่เป็นเพียงการเอ่ยถึงแบบไม่มีคำบรรยายว่านรกเป็นอย่างไร สวรรค์เป็นอย่างไร ที่กล่าวถึงแบบมีคำบรรยายก็มีอยู่บ้างแต่น้อยมาก โดยมากจะกล่าวถึงผลการทำกรรมดีกรรมชั่วที่จะได้รับในชาตินี้หลายอย่างก่อนแล้วห้อยท้ายด้วยข้อความที่ว่าเมื่อแตกกายทำลายขันธ์แล้วจะเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์ และเบื้องหน้าแต่ตายเพราะกายแตกจะเข้าถึงอบาย ทุคติ วินิบาต นรก ท่านมองว่า การกล่าวถึงนรกสวรรค์หลังตายแบบห้อยท้ายไม่มีคำบรรยายนั้น แสดงให้เห็นว่าพระพุทธศาสนาวางลำดับสำคัญของนรกสวรรค์แบบนี้ไว้น้อย[๒๘] สำหรับเรื่องนรกใต้ดินและสวรรค์บนฟ้าที่มีภูเขาพระสุเมรุเป็นศูนย์กลางนั้น ท่านมองคล้ายท่านพุทธทาสภิกขุว่าคัมภีร์ชั้นอรรถกถาและหนังสือไตรภูมิพระร่วงน่าจะได้รับอิทธิพลมาจากศาสนาพราหมณ์-ฮินดู “คตินี้มาจากสายพราหมณ์ซึ่งในพระไตรปิฎกไม่มี นรกสวรรค์ในอรรถกถาก็เอาที่มีในพระไตรปิฎกมาเชื่อมกับความคิดสายพราหมณ์-ฮินดูมาประกอบกัน”[๒๙]

พระพรหมคุณาภรณ์อาจจะไม่ถึงขนาดบอกว่านรกสวรรค์หลังตายไม่ใช่แนวคิดของพระพุทธศาสนาเหมือนท่านพุทธทาสภิกขุ แต่ได้วางลำดับความสำคัญไว้น้อยกว่านรกสวรรค์ทางจิตในชีวิตปัจจุบัน โดยท่านแบ่งนรกสวรรค์ออกเป็น ๓ ระดับ คือ (๑) *นรก-สวรรค์หลังตาย*: อย่างที่กล่าวมาแล้วว่า ท่านมองว่านรกสวรรค์แบบนี้มีอยู่มากในพระไตรปิฎกก็จริง แต่เป็นเพียงการเอ่ยถึงแบบห้อยท้ายต่อจากผลการกระทำที่จะได้รับในชีวิตปัจจุบัน โดยไม่มีคำบรรยายในรายละเอียดว่าเป็นอย่างไร แสดงถึงการที่พระพุทธศาสนาวางลำดับความสำคัญของนรกสวรรค์ประเภทนี้ไว้น้อย (๒) *นรก-สวรรค์ที่อยู่ในใจ*: ได้แก่ นรกสวรรค์ที่เรียกกันว่า “สวรรค์ในอก นรกในใจ” หมายถึงภูมิชั้นของจิตหรือระดับคุณภาพของจิต “ถ้าระดับจิตของเราอยู่ในนรกก็เป็นนรกหรือไปนรก ถ้าระดับจิตของเราอยู่ในสวรรค์ ก็เป็นสวรรค์หรือไปสวรรค์”[๓๐] แสดงว่าคนเราได้ขึ้นสวรรค์หรือตกนรกอยู่แล้วในชีวิตปัจจุบัน ส่วนนรกสวรรค์หลังตายเป็นเพียงผลที่สืบเนื่องจากนรกสวรรค์ที่เราได้อยู่แล้วในชีวิตปัจจุบัน และ (๓) *นรก-สวรรค์แต่ละขณะจิต*: นรกสวรรค์ระดับนี้ต่างจากระดับที่สองตรงที่มองลึกเข้าไปในรายละเอียดทุกขณะจิต ได้แก่ นรกสวรรค์ที่เกิดขึ้นอยู่ตลอดเวลาที่รับรู้

---

[๒๗] เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๐.

[๒๘] พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), **นรก-สวรรค์ สำหรับคนรุ่นใหม่**, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์อมรินทร์, ๒๕๔๗), หน้า ๑๙-๒๐.

[๒๙] เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๒.

[๓๐] เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๕-๒๖.

อารมณ์ทางอายตนะ ถ้ารับรู้อารมณ์แล้วคิดปรุงแต่งในทางที่ชอบใจก็ได้สวรรค์ ถ้ารับรู้แล้วคิดปรุงแต่งในทางที่ไม่ชอบใจหรือขัดเคืองใจก็ได้นรก ท่านมองว่าแก่นแท้ของนรกสวรรค์ทางพระพุทธศาสนาก็คือระดับที่สามนี้เอง "เราต้องรู้จักนรก-สวรรค์ทั้งสามระดับ และแก่นแท้ของนรก-สวรรค์ก็อยู่ที่ระดับที่สามดังว่านี้" [๓๑]

จากข้อมูลที่ผู้วิจัยอภิปรายมาจะเห็นว่า ข้อมูลในพระพุทธศาสนายุคต้นและทัศนะของปราชญ์ทางพระพุทธศาสนาล้วนแต่โน้มเอียงไปในแนวทางเดียวกันว่านรกสวรรค์หรือไตรภูมิที่เป็นจุดเน้นของพระพุทธศาสนาก็คือนรกสวรรค์ทางจิตใจหรือทางจิตวิทยา โดยนัยนี้ ผู้วิจัยจึงมองว่ามีความเป็นไปได้มากทีเดียวที่แนวคิดของนิกายโยคาจารที่ว่า "ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น" จะเกิดจากการเน้นย้ำเฉพาะไตรภูมิทางจิตใจที่พระพุทธศาสนายุคต้นเน้นย้ำอยู่แล้วจนกลายเป็นเอกลักษณ์ของนิกายไป ถ้าความเข้าใจของผู้วิจัยถูกต้อง แสดงว่าพัฒนาการของแนวคิดนิกายโยคาจารแทนที่จะเป็นไปแบบโต้แย้งหักล้างแนวคิดของนิกายที่มีอยู่ก่อนแล้วสร้างแนวคิดใหม่ขึ้นมา กลับเป็นการพัฒนาแบบย้อนกลับไปหารากฐานเดิม (back to basic) ที่มีอยู่แล้วในพระพุทธศาสนายุคต้น

๕.๒.๓ โลกมายาภาพ

ก่อนที่จะกล่าวถึงแนวคิดเรื่องโลกมายาภาพในพระพุทธศาสนายุคต้น ขอทบทวนแนวคิดเรื่องโลกมายาภาพของนิกายโยคาจารเป็นเบื้องต้นก่อน แนวคิดของนิกายโยคาจารที่มักจะถูกนำมาสนับสนุนการตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาบ่อยๆ ก็คือแนวคิดเรื่อง "โลกมายาภาพ" (illusion) โดยเฉพาะการอุปมาโลกที่เรารับรู้ว่าเป็นเหมือนการเห็นเชือกเป็นงู ภาพมายากล ความฝัน หนวดเต่า เขากระต่าย ดอกฟ้า บุตรของหญิงหมัน การเห็นดวงจันทร์สองดวงของคนเป็นโรคตา และคลื่นในมหาสมุทร เป็นต้น ถ้าเราไม่เข้าใจฐานคิดอันเป็นที่มาของอุปมาดังกล่าวนี้อาจจะตีความว่านิกายโยคาจารปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกก็ได้ ฐานคิดก็คือนิกายโยคาจารมองการรับรู้ของมนุษย์ปุถุชนโดยสัมพันธ์กับการทำงานผิดพลาดของจิตสามระดับดังที่ได้อภิปรายมาแล้วในบทที่ ๓ กล่าวคือ (๑) *ความผิดพลาดขั้นรากฐาน* เกิดขึ้นในระดับอาลยวิชญาน จิตระดับนี้มีความโน้มเอียงอันเกิดจากพืชะและวาสนา (habitual tendencies) แห่งผลกรรมและกิเลสต่างๆ รวมทั้งมโนภาพ (images/ideas) และมโนทัศน์ (concepts) ต่างๆ (๒) *ความผิดพลาดขั้นการรับรู้* เมื่ออาลยวิชญานแปรสภาพ(วิชญานปริณาม)หรือขึ้นสู่วิถีเพื่อรับรู้อารมณ์ทางอายตนะมันจะพกพาเอาความโน้มเอียงเหล่านั้นติดตามมาด้วย ดังนั้น การรับรู้ทางอายตนะของเราจึงเป็นการรับรู้บนฐานของความโน้มเอียงที่มีอยู่แล้วในอาลยวิชญาน และ (๓) *ความผิดพลาดขั้นการคิดปรุงแต่ง* เมื่อข้อมูลการรับรู้ทางอายตนะผิดพลาดเป็นทุนเดิมอยู่แล้ว มนัสที่รับข้อมูลนั้นไปคิดปรุงแต่งบนฐานของกิเลสก็ยิ่งไป

---

[๓๑] เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๓.

เพิ่มความผิดพลาดนั้นให้ซ้ำซ้อนยิ่งขึ้นไปอีก แล้วสุดท้ายผลการคิดปรุงแต่งของมนัสก็จะถูกเก็บสะสมไว้ในอาลยวิชญานเพื่อเป็นพีชะและวาสนาต่อไป นี้คือฐานคิดอันเป็นที่มาของแนวคิดเรื่องโลกมายาภาพของนิกายโยคาจาร โลกแห่งการรับรู้ที่เกิดขึ้นบนฐานการทำงานที่ผิดพลาดของจิตสามระดับนี้จึงเป็นได้เพียงแค่ "โลกมายาภาพ" เท่านั้น เชือกนั้นอย่างไรเสียก็เป็นเชือกอยู่วันยังค่ำ แต่การที่คนไปเห็นแล้วคิดว่าเป็นงู ก็ถือว่าเป็นความผิดพลาดของคน ไม่ใช่ความผิดพลาดของเชือก เต่านั้นอย่างไรเสียก็ไม่มีหนวดอยู่วันยังค่ำ แต่คนไปเข้าใจผิดคิดว่ามันมีหนวด ก็ถือว่าเป็นความผิดพลาดของคน ไม่ใช่ความผิดพลาดของเต่า ภาพความคิดที่ว่าเชือกเป็นงูก็ดี เต่ามีหนวดก็ดีถือว่าเป็นโลกมายาภาพล้วนๆ ไม่มีค่าความจริงอยู่เลย จะเห็นว่า ประเด็นคำถามของนิกายโยคาจารไม่ได้อยู่ที่ว่าเชือกและเต่ามีอยู่จริงทางอภิปรัชญาหรือไม่ แต่อยู่ที่ว่าความเข้าใจผิดพลาดว่าเชือกเป็นงูและเต่ามีหนวดนั้นเกิดขึ้นได้อย่างไร คำตอบคือเกิดจากการที่จิตของมนุษย์ทำงานผิดพลาด จากคำตอบนี้ได้ทำให้ชาวโยคาจารเพียรพยายามรื้อถอนต้นเหตุของความผิดพลาดโดยการปฏิบัติโยคะหรือสมาธิ

พระพุทธศาสนายุคต้นอาจจะไม่ได้อธิบายโลกมายาภาพด้วยอุปมาอย่างเดียวกับนิกายโยคาจาร แต่ก็มีอุปมาหลายอย่างที่พอจะเทียบเคียงกันได้บ้างเหมือนกัน เช่นพระพุทธเจ้าทรงอุปมารูปเหมือนฟองน้ำ เวทนาเหมือนต่อมน้ำ สัญญาเหมือนพยับแดด สังขารเหมือนต้นกล้วย และวิญญาณเหมือนมายากล จุดมุ่งหมายของอุปมาเหล่านี้ก็เพื่อแสดงให้เห็นว่าขันธ์ ๕ เกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย จึงไม่มีแก่นสารที่เที่ยงแท้ ที่ยั่งยืน และที่เป็นอัตตา ดังอุปมาเรื่องมายากลต่อไปนี้

> นักมายากลหรือลูกมือนักมายากลแสดงมายากลที่ทางใหญ่ ๔ แพร่ง บุรุษ ผู้มีตาดีก็จะพึงเห็น เพ่ง พิจารณามายากลนั้นโดยแยบคายได้ เมื่อเขาเห็น เพ่ง พิจารณามายากลนั้นโดยแยบคาย มายากลก็จะพึงปรากฏเป็นของว่าง เปล่า หาสาระมิได้เลย สาระในมายากลจะมีได้อย่างไร แม้ฉันใด วิญญาณอย่างใดอย่างหนึ่ง ก็ฉันนั้นเหมือนกัน ทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน ฯลฯ ไกลหรือใกล้ก็ตาม ภิกษุเห็น เพ่ง พิจารณาวิญญาณนั้นโดยแยบคาย เมื่อเธอเห็น เพ่ง พิจารณาวิญญาณนั้นโดยแยบคาย วิญญาณก็จะปรากฏเป็นของว่าง เปล่า หาสาระมิได้เลย สาระในวิญญาณจะมีได้อย่างไร[๗๒]

ขออธิบายเพิ่มเติมว่า เนื่องจากนักแสดงมายากลเป็นคนที่มีทักษะด้านการเคลื่อนไหวและการสลับสับเปลี่ยนอุปกรณ์การแสดงอย่างรวดเร็ว คนที่ไปชมการแสดงของเขาจึงมักจะถูกลวงให้หลงเชื่อว่าภาพมายากลที่เห็นนั้นเป็นเรื่องจริง แต่มีบางคนที่รู้ทันและสามารถจับกลวิธีการแสดงของนักมายากลได้ เขาจึงรู้ได้ทันทีว่าภาพมายากลที่เห็นนั้นเป็นภาพลวงตา ว่างเปล่าไร้แก่นสาร

---

[๗๒] สํ.ข. (ไทย) ๑๗/๙๕/๑๘๑-๑๘๒.

วิญญาณก็เช่นเดียวกัน เนื่องจากวิญญาณเกิดดับอย่างรวดเร็วเหมือนนักแสดงมายากลที่เคลื่อนไหวได้อย่างรวดเร็ว คนไม่รู้ความจริงมักจะคิดว่าวิญญาณมีสาระแก่นสารที่เที่ยงแท้ถาวรเหมือนคนที่คิดว่าภาพมายากลเป็นเรื่องจริง ส่วนคนที่รู้ความจริงจะเห็นว่าวิญญาณเกิดดับอย่างต่อเนื่อง ไม่มีแก่นสารที่เที่ยงแท้ถาวร เหมือนคนที่จับกลวิธีการแสดงของนักมายากลได้ก็จะเห็นความว่างเปล่าไร้แก่นสารของภาพมายากล พระอรรถกถาจารย์อธิบายเพิ่มเติมว่า การเปรียบเทียบวิญญาณกับมายากลมีเหตุผล ๓ ประการ คือ (๑) มายากลว่างเปล่าไร้แก่นสาร เช่นเดียวกับวิญญาณที่ว่างเปล่าไร้แก่นสารที่เที่ยงแท้ถาวร (๒) มายากลเกิดขึ้นอย่างรวดเร็วจนจับผิดได้ยาก เช่นเดียวกับวิญญาณที่เกิดดับอย่างรวดเร็วจนทำให้คนเข้าใจผิดว่าคนเดิน นั่ง และยืนด้วยจิตดวงเดียวกัน และ(๓) มายากลล่อลวงให้คนเชื่อตาม เช่นลวงให้เชื่อว่านี้เป็นทอง นี้เป็นเงิน นี้เป็นแก้วมุกดา เช่นเดียวกับวิญญาณที่เกิดดับอย่างรวดเร็วจนลวงให้คนเชื่อว่าคนยืน เดิน นั่ง และนอน ด้วยจิตดวงเดียวกัน ความจริงแล้วจิตขณะยืน ขณะเดิน ขณะนั่ง และขณะนอน เป็นจิตคนละดวงกัน[๓๓]

จากที่อภิปรายมาจะเห็นว่า โลกมายาภาพในทัศนะของพระพุทธศาสนายุคต้นก็คือความเข้าใจผิดที่ว่าภาพมายากลเป็นเรื่องจริง ส่วนความจริงที่อยู่เบื้องหลังภาพมายากลนั้นก็คือกลวิธีการแสดงของนักมายากล ความเข้าใจผิดว่าภาพมายากลเป็นเรื่องจริงก็จะสูญสลายหายไปทันทีที่บุคคลรู้ทันกลวิธีการแสดงของนักมายากล เช่นเดียวกับเรื่องของวิญญาณ โลกมายาภาพก็คือภาพความเข้าใจผิดที่ว่าวิญญาณมีแก่นสารที่เที่ยงแท้ถาวร ส่วนความจริงก็คือความเป็นไปตามเหตุปัจจัย ความเข้าใจผิดว่าวิญญาณมีแก่นสารที่แท้ถาวรจะสูญสลายไปทันทีที่บุคคลรู้ความเกิดดับตามเหตุปัจจัยของวิญญาณ

การอุปมาวิญญาณด้วยมายากลของพระพุทธศาสนายุคต้นคล้ายกับการอุปมาไตรสวภาวะด้วยช้างมายากลของนิกายโยคาจาร แนวคิดเรื่องไตรสวภาวะนั้นผู้วิจัยได้อภิปรายมาแล้วในบทที่ ๓ ขอสรุปโดยภาพรวมดังนี้ (๑) สภาวะที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นเรียกว่า “ปริกัลปิตะ” (๒) สภาวะที่อิงอาศัยกันเกิดขึ้นหรือความเป็นไปตามเหตุปัจจัยของจิตเรียกว่า “ปรตันตระ” และ (๓) สภาวะที่เข้าถึงหรือบรรลุถึงความเป็นไปตามเหตุปัจจัยเรียกว่า “ปรินิษปันนะ” สภาวะสามอย่างนี้ท่านวสุพันธุได้ยกอุปมาเปรียบเทียบเหมือนการแสดงช้างมายากล ดังข้อความต่อไปนี้

> มายากฺฤตํ มนฺตฺรวศาตฺ ขฺยาติ หสฺตฺยาตฺมนา ยถา/
> อาการมาตฺรํ ตตฺราสฺติ หสฺตี นาสฺติ ตุ สรฺวถา// [๓๔]

---

[๓๓] สํ.ข.อ. (บาลี) ๒/๙๕/๓๕๒.

[๓๔] **ตริสวภาวนิรเทศ** อ้างใน Thomas E. Wood, **Mind Only** (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1994), p. 37.

สิ่งที่สร้างขึ้นจากมายากลเป็นเหมือนตัวช้างที่ปรากฏด้วยอำนาจมนตรา
ช้างนั้นเป็นเพียงอาการปรากฏเท่านั้น ไม่มีอยู่โดยประการทั้งปวง

สฺวภาวะ กลฺปิโต หสฺตี ปรตนฺตรสฺ ตทากฺฤติะ/
ยสฺ ตตฺร หสฺตฺย-อภาโว'เสา ปรินิษฺปนฺน อิษฺยเต// [๓๕]
ช้าง คือ ปริกัลปิตะ การทำให้ปรากฏ คือ ปรตันตระ
ความไม่มีช้างในปรตันตระนั้น คือ ปรินิษปันนะ

ในทัศนะของท่านวสุพันธุ ช้างที่สร้างขึ้นจากมายากลถือว่าเป็นมายาภาพล้วนๆ ไม่มีอยู่จริงโดยประการทั้งปวง เป็นเพียงภาพปรากฏหรืออาการปรากฏเท่านั้น (อาการมาตร/appearance) แต่เบื้องหลังการปรากฏของช้างมายาก็คือกลวิธีการทำให้ปรากฏ นั่นคือการใช้อำนาจของมนตรา คนที่ไม่รู้จะถูกลวงให้หลงเชื่อว่าช้างมายานั้นเป็นช้างจริง ส่วนคนที่รู้ก็จะเห็นว่าช้างนั้นเป็นเพียงมายาภาพที่ถูกสร้างขึ้นด้วยอำนาจของมนตรา ไตรสวภาวะก็เช่นเดียวกัน ปริกัลปิตะคือมายาภาพที่ถูกจิตคิดปรุงแต่งขึ้นล้วนๆ แต่เบื้องหลังการเกิดมายาภาพก็คือปรตันตระหรือการทำงานตามเหตุปัจจัยของจิต คนที่ไม่รู้ความจริงจะหลงเชื่อว่ามายาภาพที่จิตสร้างขึ้นนั้นเป็นความจริง ส่วนคนที่รู้ความจริงจะเห็นว่าในปรตันตระนั้นไม่มีมายาภาพอยู่เลย มีแต่ความเป็นไปตามเหตุปัจจัยล้วนๆ[๓๖] ดังตารางเปรียบเทียบต่อไปนี้

ตารางเปรียบเทียบวิญญาณกับมายากลของพระพุทธศาสนายุคต้น

เรื่อง	มายาภาพ	ความจริง	การเข้าถึงความจริง
วิญญาณ	ปรากฏเหมือนเที่ยงแท้ถาวร	เกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย	รู้ความจริงตามเหตุปัจจัย
มายากล	ปรากฏเหมือนเรื่องจริง	กลวิธีการแสดง	รู้ทันกลวิธีการแสดง

ตารางเปรียบเทียบไตรสวภาวะกับช้างมายาของนิกายโยคาจาร

เรื่อง	มายาภาพ	ความจริง	การเข้าถึงความจริง
ไตรสวภาวะ	**ปริกัลปิตะ** มายาภาพที่คิดปรุงแต่งขึ้น	**ปรตันตระ** เกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย	**ปรินิษปันนะ** เข้าถึงความจริงตามเหตุปัจจัย

---

[๓๕] **ตริสวภาวนิรเทศ** อ้างใน Ibid., p. 37.

[๓๖] คำอธิบายเกี่ยวกับอุปมาเรื่องช้างมายา ดู G.M. Nagao, **Mādhyamika and Yogācāra** (Delhi: Sri Satgura Publications, 1992), pp. 69-70.

ช้างมายากล	ปรากฏเหมือนช้างจริง	กลวิธีการสร้าง	รู้ทันกลวิธีการสร้าง

จากตารางจะเห็นว่า การเปรียบเทียบวิญญาณกับมายากลของพระพุทธศาสนายุคต้นกับการเปรียบเทียบไตรสวภาวะกับช้างมายากลของนิกายโยคาจารมีความคล้ายคลึงกันมาก มีแตกต่างกันบ้างตรงที่พระพุทธศาสนายุคต้นใช้คำว่า "วิญญาณ" ส่วนนิกายโยคาจารใช้คำว่า "ไตรสวภาวะ" ความจริงแล้วแนวคิดเรื่องไตรสวภาวะก็คือเรื่องจิตหรือวิญญาณนั่นเอง เพียงแต่นิกายโยคาจารใช้คำเรียกว่า "ไตรสวภาวะ" เพื่อแสดงถึงมิติสามด้านของวิญญาณ กล่าวคือตารางช่องที่ ๑ หมายถึงมายาภาพที่เกิดจากการทำงานผิดพลาดของวิญญาณ ช่องที่ ๒ หมายถึงการทำงานตามเหตุปัจจัยของวิญญาณ (เทียบได้กับเรื่องจิตนิยามและกรรมนิยามของฝ่ายเถรวาท) และช่องที่ ๓ หมายถึงการมีปัญญารู้เห็นความเป็นไปตามเหตุปัจจัยของวิญญาณ ดังข้อความที่ท่านวสุพันธุกล่าวต่อมาอีกว่า

> อสตฺกลฺปสฺ ตถา ขฺยาติ มูลจิตฺตาทฺ ทฺวยาตฺมนา/
> ทฺวยมฺ อตฺยนฺตโต นาสฺติ ตตฺราสฺตฺยากฤติมาตฺรกมฺ// [๑๗]
> การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริงปรากฏเป็นทวิภาวะเพราะอาศัยมูลจิต
> ความเป็นทวิภาวะไม่มีอย่างสิ้นเชิง เพียงการทำให้ปรากฏเท่านั้นที่มีอยู่

ข้อความนี้ถ้าเอาตารางข้างต้นเข้ามาจับ ความเป็นทวิภาวะก็คือตารางช่องที่ ๑ หมายถึงมายาภาพอันเป็นผลจากการคิดปรุงแต่งของจิต การคิดปรุงแต่งของจิตก็คือตารางช่องที่ ๒ หมายถึงการคิดปรุงแต่งสร้างทวิภาวะอันไม่เป็นจริงขึ้นมาของจิต ส่วนข้อความที่ว่า "เพียงการทำให้ปรากฏเท่านั้น" (อากฤติมาตฺรกมฺ) จัดเข้าในตารางช่องที่ ๒ เหมือนกัน แต่เป็นข้อความที่เน้นย้ำว่าสิ่งที่มีอยู่จริงคือกระบวนการทำงานหรือทำให้มายาภาพปรากฏตามเหตุปัจจัยของจิตเท่านั้น

แนวคิดอีกอย่างหนึ่งของพระพุทธศาสนายุคต้นซึ่งผู้วิจัยมองว่าสามารถนำมาอธิบายเรื่องโลกมายาภาพได้ก็คือแนวคิดเรื่อง "วิปัลลาส" หมายถึงแนวคิดที่ว่าด้วยเรื่องความคลาดเคลื่อน (distortion) จากความเป็นจริง ๓ ระดับ คือ (๑) *สัญญาวิปัลลาส* ความคลาดเคลื่อนจากความเป็นจริงในระดับของการหมายรู้ (perception) (๒) *จิตตวิปัลลาส* ความคลาดเคลื่อนจากความเป็นจริงในระดับของความคิด (thought) และ (๓) *ทิฏฐิวิปัลลาส* ความคลาดเคลื่อนจากความเป็นจริงในระดับของความเห็นความเชื่อ(view/belief) ความคลาดเคลื่อนทั้งสามระดับนี้สามารถเกิดขึ้นแบบไล่เลียงตามลำดับก็ได้ หรือเกิดขึ้นแบบสลับกันไปมาได้ การเกิดแบบไล่เลียงตามลำดับ เช่น คนที่เดินไปในที่มืดสลัวมองเห็นเชือกไม่ชัดจึงหมายรู้ภาพที่เห็นนั้นว่าเป็นงู (สัญญาวิปัลลาส) แล้วนำภาพงูที่

---

[๑๗] **ตริสวภาวนิรเทศ** อ้างใน Ibid., pp. 37-38.

หมายรู้คลาดเคลื่อนนั้นไปคิดปรุงแต่งต่อว่างูนั้นน่ากลัวอย่างนั้นอย่างนี้ (จิตตวิปัลลาส) ในที่สุดภาพที่หมายรู้และภาพความคิดที่คลาดเคลื่อนนั้นก็ตกผลึกกลายเป็นความเชื่อคลาดเคลื่อนว่ามีงูอยู่ตรงนั้นจริงๆ (ทิฏฐิวิปัลลาส) การเกิดแบบสลับกันไปมา เช่น คนมีความเชื่อคลาดเคลื่อนเป็นพื้นเดิมว่าเบื้องหลังปรากฏการณ์ธรรมชาติมีเทพเจ้าบงการอยู่เบื้องหลัง (ทิฏฐิวิปัลลาส) อยู่มาวันหนึ่งเห็นภูเขาไฟระเบิดจึงหมายรู้ปรากฏการณ์นั้นว่าเป็นการกระทำของเทพเจ้า (สัญญาวิปัลลาส) จากนั้นจึงนำข้อมูลที่หมายรู้นั้นไปคิดปรุงแต่งต่อว่าเทพเจ้าทรงพิโรธเพราะมนุษย์ไม่ประกอบพิธีบวงสรวงสังเวยให้เป็นที่ถูกพระทัยของพระองค์ (จิตตวิปัลลาส) อย่างไรก็ตาม ความคลาดเคลื่อนที่เป็นจุดสนใจของพระพุทธศาสนาคือความคลาดเคลื่อนที่สัมพันธ์กับปัญหาทางจริยธรรมที่เกี่ยวกับปัญหาความทุกข์และความดับทุกข์ของมนุษย์ นั่นคือ ความคลาดเคลื่อน ๔ เรื่อง คือ [๓๘]

(๑) สัญญาวิปัลลาส จิตตวิปัลลาส ทิฏฐิวิปัลลาส ในสิ่งที่ไม่เที่ยงว่าเที่ยง

(๒) สัญญาวิปัลลาส จิตตวิปัลลาส ทิฏฐิวิปัลลาส ในสิ่งที่เป็นทุกข์ว่าเป็นสุข

(๓) สัญญาวิปัลลาส จิตตวิปัลลาส ทิฏฐิวิปัลลาส ในสิ่งที่เป็นอนัตตาว่าเป็นอัตตา

(๔) สัญญาวิปัลลาส จิตตวิปัลลาส ทิฏฐิวิปัลลาส ในสิ่งที่ไม่งามว่างาม

จะเห็นว่า ความคลาดเคลื่อนที่พระพุทธศาสนาให้ความสนใจก็คือความคลาดเคลื่อนในสิ่งที่ไม่เที่ยงว่าเที่ยง ในสิ่งที่เป็นทุกข์ว่าเป็นสุข ในสิ่งที่เป็นอนัตตาว่าเป็นอัตตา และในสิ่งที่ไม่งามว่างาม พระพุทธศาสนามองว่าสิ่งทั้งหลายแม้จะมีรูปลักษณ์ภายนอกแตกต่างกัน แต่ก็มีความจริงตามธรรมชาติร่วมกัน ๔ อย่าง คือ ความไม่เที่ยง ความเป็นทุกข์ ความเป็นอนัตตา และความไม่งาม ความจริงเหล่านี้คือเกณฑ์สำหรับชี้วัดความวิปัลลาสและไม่วิปัลลาส ถ้าหากสัญญา ความคิดและทิฏฐิของบุคคลใดคลาดเคลื่อนไปจากความจริงเหล่านี้ ก็ถือว่าสัญญา ความคิด และทิฏฐิของบุคคลนั้นวิปัลลาส แต่ถ้าไม่คลาดเคลื่อนไปจากนี้ก็ถือว่าไม่วิปัลลาส เกณฑ์ความวิปัลลาสและไม่วิปัลลาสที่พระพุทธศาสนาตั้งไว้นี้ถือว่าเป็นเกณฑ์ที่สูงมาก จะเรียกว่าเป็นเกณฑ์แบ่งระหว่างโลกของคนหลุดพ้นกับโลกของคนที่ยังไม่หลุดพ้นก็ได้ เพราะผู้ที่สามารถกำจัดความวิปัลลาสออกไปได้หมดสิ้นมีเพียงพระอรหันต์เท่านั้น ส่วนพระอริยบุคคลชั้นต่ำกว่าพระอรหันต์ลงมายังมีความวิปัลลาสในบางเรื่อง เช่น สัญญาวิปัลลาสและจิตตวิปัลลาสในสิ่งที่เป็นทุกข์ว่าเป็นสุข พระอรหันต์เท่านั้นที่สามารถละได้ [๓๙] สำหรับปุถุชนนั้นไม่ต้องพูดถึง อย่างไรเสียก็ต้องมีความวิปัลลาสอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ พระพุทธศาสนามหายานก็กล่าวไว้ตรงกันว่าผู้ที่สามารถกำจัดวิปัลลาสได้หมดสิ้นก็คือผู้ที่หลุดพ้นแล้วเท่านั้น ดังข้อความใน*ปรัชญาปารมิตาหฤทัยสูตร*ที่ว่า

---

[๓๘] องฺ.จตุกฺก. (ไทย) ๒๑/๔๙/๗๙-๘๐.

[๓๙] ขุ.ปฏิ.อ. (บาลี) ๒/๒๓๖/๒๐๗.

ตสฺมาจฺ ศาริปุตฺร ศูนฺยตยำ น รูปํ น เวทนา น สํชฺญา น สํสฺการา น วิชฺญานํ...
น ปฺราปฺติรฺ นาปฺราปฺติะ. ตสฺมาจฺ ศาริปุตฺร อปฺราปฺติตฺวทฺ โพธิสตฺตฺวสฺย
ปฺรชฺญาปารมิตมศฺริตฺย วิหรตฺยจิตฺตาวรณะ. จิตฺตาวรณนาสฺติวาทฺ อตฺรสฺโต
วิปรฺยสาติกฺรนฺโต นิษฺฐนิรฺวาณปฺราปฺตะ.

ดูก่อนสารีบุตร ในศูนยตา ไม่มีรูป ไม่มีเวทนา ไม่มีสัญญา ไม่มีสังขาร ไม่มีวิญญาณ...ไม่มีการบรรลุ ไม่มีการไม่บรรลุ (นิพพาน)[๔๐] ดูก่อนสารีบุตร เพราะไม่มีการบรรลุ (นิพพาน) พระโพธิสัตว์ ผู้อาศัยปรัชญาปารมิตาอยู่ ไม่มีกิเลสเครื่องขวางกั้นจิต เมื่อไม่มีกิเลสเครื่องขวางกั้นจิต พระโพธิสัตว์จึงไม่มีความหวาดกลัว ข้ามพ้นวิปัลลาส (วิปรฺยสาติกฺรนฺโต) แล้วบรรลุนิพพานอันสูงสุด[๔๑]

อย่างไรก็ตาม ประเด็นที่ผู้วิจัยต้องการนำเสนอในที่นี้คือความสัมพันธ์ระหว่างวิปัลลาสกับโลกมายาภาพ วิปัลลาสนั้นไม่ใช่มายาภาพโดยตรง แต่มีความเกี่ยวข้องกันในฐานะเป็นตัวกระทำการหรือต้นเหตุที่ทำให้เกิดมายาภาพ ถ้าเรียกตามหลักพระอภิธรรม วิปัลลาสก็คือการทำงานผิดพลาดของจิตและเจตสิก[๔๒] ส่วนมายาภาพคือผลแห่งการทำงานผิดพลาดนั้น ซึ่งก็ถือว่าตรงกับแนวคิดของท่านวสุพันธุที่ว่า "การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริงคือจิตและเจตสิกอันเป็นไปในไตรภูมิ" (อภูตปริกลฺปศฺจ จิตฺตไจตฺตสฺตฺริภูมิกะ)[๔๓] ถ้าเทียบกับอุปมาเรื่องเชือกกับงูของนิกายโยคาจาร เชือกก็คือความจริงตามธรรมชาติ ความคิดผิดว่าเชือกเป็นงูคือวิปัลลาส ภาพงูที่เกิดจากความคิดผิดนั้นคือมายาภาพ หรือเทียบกับคลื่นในมหาสมุทรก็ได้ น้ำคือความจริงตามธรรมชาติ พลังลมที่ทำให้เกิดคลื่นคือวิปัลลาส ภาคลื่นที่ปรากฏเหมือนแยกต่างหากจากน้ำคือมายาภาพ ดังตารางเปรียบเทียบต่อไปนี้

---

[๔๐] คำว่า "ไม่มีการบรรลุ ไม่มีการไม่บรรลุ (นิพพาน)" ในที่นี้ หมายถึงในภาวะแห่งศูนยตา จะไม่มีบัญญัติหรือมโนทัศน์(concept)ว่าการบรรลุและการไม่บรรลุ(นิพพาน) มีแต่ภาวะความจริงล้วนๆ คล้ายข้อความบรรยายพระนิพพานของพระพุทธศาสนายุคต้นที่ว่า "ภิกษุทั้งหลาย เราไม่เรียกอายตนะนั้นว่ามีการมา มีการไป มีการตั้งอยู่ มีการจุติ มีการอุบัติ อายตนะนั้นไม่มีที่ตั้งอาศัย ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่มีอารมณ์ยึดเหนี่ยว นี้แลคือที่สุดแห่งทุกข์" ดู ขุ.อุ. (ไทย) ๒๕/๗๑/๓๒๑.

[๔๑] ดูเพิ่มเติมใน Tripitak Master Hsuan Tsang, **The Prajñā Pāramitā Heart Sūtra**, trans. by Ven. Master Lok To (New York: Sūtra Translation Committee of the United States and Canada, 2000), pp. 92-118.

[๔๒] พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์**, (กรุงเทพมหานคร: บริษัท เอส. อาร์. พริ้นติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๔๖), หน้า ๒๓๑.

[๔๓] ดู **มัธยานตวิภาคการิกา** ใน Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, (Delhi: Motilal Banarsidass,1982), p 64.

เรื่อง	มายาภาพ/ผล	วิปัลลาส/เหตุ	ความจริง
วิปัลลาส	-มายาภาพว่าเที่ยง -มายาภาพว่าสุข -มายาภาพว่าอัตตา -มายาภาพว่างาม	-สัญญาคลาดเคลื่อน -ความคิดคลาดเคลื่อน -ทิฏฐิคลาดเคลื่อน	-เป็นของไม่เที่ยง -เป็นทุกข์ -เป็นอนัตตา -เป็นของไม่งาม
เชือก-งู	มายาภาพว่าเป็นงู	ความคิดผิด	เชือก
น้ำ-คลื่น	มายาภาพว่าน้ำกับคลื่นแยกต่างหากจากกัน	พลังลม	น้ำ

นอกจากนั้น แนวคิดเรื่อง “โลกกามคุณ” และแนวคิดเรื่องโลกแห่ง “ตัวฉัน-ของฉัน” (อหังการ-มมังการ) อันเกิดจากการคิดปรุงแต่งบนฐานของกิเลสปปัญจะที่ผู้วิจัยได้อภิปรายมาแล้วในบทที่ ๔ ก็ถือว่าเป็นแนวคิดเรื่องโลกมายาภาพในพระพุทธศาสนายุคต้นได้เหมือนกัน ขอสรุปโดยภาพรวมดังนี้ว่า (๑) *โลกกามคุณ*: พระพุทธศาสนามองว่า อารมณ์ที่เรารับรู้ทางอายตนะ คือ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธรรมารมณ์นั้น ไม่มีความน่าใคร่หรือไม่น่าใคร่ในตัวของมันเอง แต่ที่มันกลายเป็นของน่าปรารถนา น่าใคร่ น่าพอใจ ก็เพราะมนุษย์ไปคิดปรุงแต่งในเชิงกามคุณทับซ้อนธรรมชาติที่แท้จริงของมัน ความเป็นกามคุณนี้ถือว่าเป็นโลกมายาภาพที่จิตมนุษย์ปรุงแต่งขึ้นล้วนๆ ไม่มีอยู่ในโลกแห่งความเป็นจริง และ (๒) *โลกแห่งตัวฉัน-ของฉัน*: ความจริงแล้วโลกแห่งตัวฉัน-ของฉันก็เป็นโลกที่พ่วงมากับโลกกามคุณนั่นเอง แต่เน้นการมองคนละด้าน กล่าวคือ เวลาพูดถึงโลกกามคุณเราจะเพ่งไปที่มิติด้านความน่าใคร่ น่าปรารถนา น่าพอใจ ของอารมณ์นั้น แต่เวลาพูดถึงโลกแห่งตัวฉัน-ของฉันเราจะเพ่งไปที่ความรู้สึกว่ามี “ตัวฉัน” (subject) ในฐานะผู้เสพหรือผู้ครอบครองอารมณ์นั้น และความรู้สึกว่าอารมณ์นั้นเป็น “ของฉัน” (object) หรือเป็นสิ่งที่ถูกฉันครอบครอง อย่างไรก็ตาม โลกแห่งตัวฉัน-ของฉันอาจจะเกิดกับเรื่องอื่นที่ไม่ใช่กามคุณก็ได้ ตัวอย่างเวลาเราเสนอความเห็นในที่สาธารณะ มีใครบางคนดูถูกความเห็นของเราว่าไม่ได้เรื่อง ทำให้เรารู้สึกอับอายขายหน้าและโกรธคนคนนั้นอย่างรุนแรง เหตุที่เราโกรธอย่างรุนแรงก็เพราะเรายึดมั่นถือมั่นต่อความเห็นของตนแบบมีตัวฉัน-ของฉัน ตัวฉันก็คือเจ้าของความคิดเห็นนั้น และความคิดเห็นนั้นก็คือของฉัน การดูถูกความคิดเห็นนั้นก็คือการดูถูกตัวฉัน เพราะตัวฉันเป็นเจ้าของความคิดเห็นนั้น แต่ถ้าเราแสดงความเห็นออกไปด้วย “จิตว่าง” จากตัวฉัน-ของฉัน แม้จะมีคนดูถูกความเห็นนั้นรุนแรงอย่างไร เราก็จะไม่มีความรู้สึกโกรธเขา เพราะไม่มีเป้าคือตัวฉัน-ของฉันให้คำ

ดูถูกนั้นมากระทบ พระพุทธศาสนามองว่าตัวฉัน-ของฉันนี้ไม่มีอยู่ในโลกแห่งความเป็นจริง เป็นเพียงมายาภาพที่เกิดจากการคิดปรุงแต่งบนฐานของกิเลสล้วนๆ ดังภาพตารางต่อไปนี้

เรื่อง	มายาภาพ	สาเหตุ	ความจริง
โลกกามคุณ	-น่าปรารถนา -น่าใคร่ -น่าพอใจ	จิตคิดปรุงแต่ง	มีอยู่ตามธรรมชาติ
โลกแห่งตัวฉัน-ของฉัน	-มีตัวฉัน -มีของฉัน	จิตคิดปรุงแต่ง	มีอยู่ตามธรรมชาติ

กล่าวโดยสรุป แนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นที่ผู้วิจัยนำเสนอมาทั้งหมดนี้ ไม่ว่าจะเป็นแนวคิดเรื่องการลดทอนปัญหาความทุกข์และการปฏิบัติธรรมทุกอย่างลงไปหาจิต แนวคิดเรื่องนรกสวรรค์หรือไตรภูมิทางจิตวิทยา และแนวคิดเรื่องโลกมายาภาพอันเกิดจากการคิดปรุงแต่งของจิต น่าจะเป็นข้อมูลส่วนหนึ่งที่แสดงให้เห็นร่องแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารได้บ้างไม่มากก็น้อย การที่ผู้วิจัยเลือกนำเสนอเฉพาะแนวคิดดังกล่าวนี้ เพราะเห็นว่าเป็นแนวคิดที่ได้รับการเน้นย้ำมากในนิกายโยคาจารและมักถูกนำไปตีความแบบจิตนิยมว่าเป็นแนวคิดที่ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอก ซึ่งการได้ทราบแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นเป็นฐานก่อน น่าทำให้เรามีเกณฑ์หรือมีเครื่องมือในการชี้วัดว่า แนวคิดต่างๆ ที่นิกายโยคาจารนำเสนอไว้นั้นหลุดออกไปจากฐานคิดเดิมเลยหรือว่ายังอยู่ในแนวทางของฐานคิดเดิมอยู่

๕.๓. ข้อเสนอว่าด้วยการตีความจิตตมาตรของนิกายโยคาจาร

เนื้อหาที่ผู้วิจัยจะอภิปรายต่อไปนี้ส่วนใหญ่ก็มาจากข้อมูลที่ได้นำเสนอไว้แล้วในบทที่สามนั่นเอง แต่รูปแบบการนำเสนอจะแตกต่างกัน กล่าวคือ เนื้อหาของบทที่สามเป็นเรื่องของการสืบค้นข้อมูลเกี่ยวกับแนวคิดจิตตมาตรในคัมภีร์ของนิกายโยคาจาร ส่วนเนื้อหาที่จะนำเสนอต่อไปนี้เป็นข้อเสนอว่าด้วยการตีความจิตตมาตรในทัศนะของผู้วิจัย

จากข้อมูลเกี่ยวกับจิตตมาตรในคัมภีร์ชั้นต้นและชั้นรองของนิกายโยคาจารและรากฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้นที่ได้อภิปรายมา ผู้วิจัยมองว่าแนวคิดจิตตมาตรของนิกาย-โยคาจารควรได้รับการตีความในแนวทางดังต่อไปนี้

๕.๓.๑ จิตตมาตรในความหมายว่าเป็นเพียงความคิดเท่านั้น: ผู้วิจัยได้อภิปรายมาแล้วในบทที่สามว่าการนิยามความหมายจิตตมาตรว่า "เพียงความคิดเท่านั้น" (thoughts only) น่าจะ

เหมาะสมมากกว่าการนิยามว่า "จิตเท่านั้นมีอยู่" (Mind-Only) โดยผู้วิจัยได้ยกตัวอย่างรูปคำแบบเดียวกันที่ฝ่ายเถรวาทใช้อธิบายโลกมายาภาพที่เกิดจากความคิดคลาดเคลื่อนไปจากความเป็นจริง (จิตตวิปัลลาส) ว่าเป็น "เพียงความคิดเท่านั้น" (จิตฺตมตฺต) เหตุผลที่ผู้วิจัยมองว่าความหมายแบบนี้เหมาะสมมากกว่าก็คือว่าเวลาที่นิกายโยคาจารใช้คำว่า "จิตตมาตร" เป้าหมายที่ต้องการเล็งไปหาก็คือโลกมายาภาพที่เกิดจากการคิดปรุงแต่งอย่างผิดพลาดของปุถุชน ไม่ใช่เล็งไปหาความมีอยู่ของจิตเพียงอย่างเดียว เล็งไปหาเพื่อที่จะบอกว่ามายาภาพที่ปุถุชนหลงเชื่อว่าเป็นเรื่องจริงนั้นไม่ใช่อะไรอื่นเลยนอกจากความคิดปรุงแต่งของพวกเขาเท่านั้น (nothing but their thoughts) อุปมาเรื่องการแสดงช้างมายากลของท่านวสุพันธุที่ได้อภิปรายมาแล้วน่าจะสะท้อนให้เห็นความหมายของจิตตมาตรได้เป็นอย่างดี ผู้ชมการแสดงช้างมายากลที่หลงเชื่ออย่างสนิทใจว่าภาพที่เห็นเป็นช้างจริงแต่ละคนต่างก็แสดงอารมณ์หวั่นไหวหวาดกลัวว่าช้างนั้นจะเข้ามาทำร้ายตน ในกลุ่มคนเหล่านั้นมีบุคคลคนหนึ่งเป็นผู้รู้เบื้องหน้าเบื้องหลังการแสดงมายากลอย่างละเอียด เขานั่งชมการแสดงมายากลอย่างสงบนิ่ง ไม่ได้แสดงอารมณ์หวั่นไหวหวาดกลัวแต่อย่างใด เพราะรู้ความจริงเบื้องหลังการแสดงทุกอย่าง พร้อมกันนั้นเขาได้พยายามบอกคนอื่นว่าอย่าได้กลัวไปเลย ภาพที่เห็นนั้นไม่ใช่ช้างจริงหรอก เป็นเพียงช้างมายาที่เกิดจากกลวิธีการแสดงของนักมายากลเท่านั้น คนที่เชื่อเขาก็บรรเทาความหวาดกลัวไปได้บ้าง แต่สำหรับคนที่ไม่เชื่อก็นั่งดูด้วยความหวาดกลัวต่อไป ในอุปมานี้ผู้ชมที่หลงเชื่อว่าช้างมายาเป็นเรื่องจริงก็คือปุถุชนผู้ยังมีกิเลสทั่วไป ความหวาดกลัวเวลาเห็นช้างมายาก็คือความทุกข์ของปุถุชนอันเกิดจากความยึดมั่นถือมั่นในมายาภาพที่ตนคิดปรุงแต่งขึ้น ผู้ชมที่รู้เบื้องหลังการแสดงก็คือผู้หลุดพ้นแล้วมีพระพุทธเจ้าเป็นต้น คำบอกกล่าวของผู้รู้ที่ว่าช้างนั้นเป็นเพียงมายาภาพที่เกิดจากกลวิธีการสร้างของนักมายากลก็คือคำสอนของผู้หลุดพ้นที่ว่ามายาภาพที่ปุถุชนคิดปรุงแต่งขึ้นเป็นเพียงความคิดเท่านั้น (จิตตมาตร) จากอุปมาจะเห็นว่า เป้าหมายที่ท่านวสุพันธุต้องการเล็งไปหาก็คือกลวิธีการแสดงของนักมายากล ไม่ใช่เล็งไปหาความมีอยู่ของนักมายากลเพียงคนเดียวในจักรวาล ถ้าท่านวสุพันธุต้องการจะให้มีความหมายว่า "จิตเท่านั้นมีอยู่" เหมือนการตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา อุปมาเรื่องช้างมายาก็ควรจะเล็งไปหาความมีอยู่ของนักมายากลเพียงคนเดียว ไม่ใช่เล็งไปหากลวิธีการแสดงของนักมายากล

ผู้วิจัยมองว่าการตีความจิตตมาตรในความหมายว่าเป็น "เพียงความคิดเท่านั้น" น่าจะเข้ากับหลักฐานในคัมภีร์ชั้นต้นและชั้นรองของนิกายโยคาจารได้มากกว่า จากหลักฐานในคัมภีร์ชั้นต้น เช่น *ปรัตยุตปันนพุทธสัมมุขาวัสถิตสมาธิสูตร* และ*สัมธินิรโมจนสูตร* ที่ผู้วิจัยได้อภิปรายมาแล้วในบทที่สาม แนวคิดจิตตมาตรไม่ได้เกิดขึ้นในบริบทของการถกเถียงปัญหาทางอภิปรัชญาว่าอะไรมีหรือไม่มีอยู่จริง หากเป็นคำที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ตอบคำถามของผู้ปฏิบัติธรรมเกี่ยวภาพนิมิตต่างๆ ที่เกิดขึ้นขณะนั่งสมาธิ โดยผู้ปฏิบัติธรรมมีความสงสัยว่าภาพนิมิตที่เห็นขณะนั่งสมาธิเป็นเรื่องจริง

หรือไม่ พระพุทธเจ้าทรงตอบว่าภาพนิมิตในสมาธิไม่ต่างอะไรกับภาพเงาสะท้อนในน้ำ และภาพเหตุการณ์ในความฝัน เพราะเป็นเพียงความคิด (จิตฺตเมว) หรือเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น (วิชญัปติมาตร) นอกจากนั้น ยังเข้ากันได้กับความหมายของคำว่า "จิตฺตเมว" ของพระพุทธศาสนายุคต้นดังได้อภิปรายมาแล้วในเรื่องภิกษุผู้อยากลาสิกขา กล่าวคือคำว่า "จิตฺตเมว" แม้จะนิยมแปลตามศัพท์ว่า "จิตเพียงอย่างเดียว" แต่ก็แฝงความหมายว่า "ความคิดเพียงอย่างเดียว" อยู่ด้วย เพราะการรักษาจิตก็คือการไม่ปล่อยให้จิตคิดปรุงแต่งอารมณ์ในเชิงกามคุณ ในทางกลับกัน การไม่รักษาจิตก็คือการปล่อยให้จิตคิดปรุงแต่งอารมณ์ในเชิงกามคุณ ถ้าอธิบายในกรอบโครงสร้าง-หน้าที่ของจิตสามระดับ จิตระดับมูลฐาน (ภวังคจิต) และจิตระดับรับรู้อารมณ์ (วิญญาณ ๖) ถือว่าเป็นจิตที่ทำหน้าที่ตามธรรมชาติ ยังไม่ได้ก่อปัญหาในทางจริยธรรม เพราะเป็นเพียงจิตที่เป็นผลแห่งกรรม (วิปากจิต) จิตที่ก่อปัญหาในทางจริยธรรม (สร้างกรรม) คือจิตระดับความคิด (มโน/ชวนจิต) หรือจิตที่ทำงานใช้ความคิดอยู่ภายใน จิตระดับนี้เองที่พระพุทธเจ้าทรงต้องการให้เราคุ้มครองรักษาไม่ให้ตกไปสู่การคิดปรุงแต่งอารมณ์บนฐานของกิเลส โดยนัยนี้ คุ้มครองรักษาจิตก็คือการคุ้มครองรักษาความคิดนั่นเอง

๕.๓.๒ ***จิตตมาตรเป็นแนวคิดที่อธิบายปัญหาการรับรู้ในสังสารวัฏ***: ผู้วิจัยได้อภิปรายมาแล้วว่า แนวคิดของนิกายโยคาจารที่ว่า "ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น" น่าจะเป็นแนวคิดที่ลดทอนไตรภูมิลงไปหาจิต (ความคิด) ในความหมายทางจิตวิทยาเช่นเดียวกับแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นเรื่องนรกสวรรค์อันเกิดจากการคิดปรุงแต่งอารมณ์ที่รับรู้ทางอายตนะหรือที่สังคมไทยรู้จักกันในนาม "สวรรค์ในอก นรกในใจ" ซึ่งการลดทอนไตรภูมิลงไปหาจิตหรือความคิดนั้นก็คือการบอกว่าจิตหรือความคิดนั่นเองเป็นบ่อเกิดของนรกสวรรค์ในชีวิตปัจจุบัน การตีความในแนวทางนี้น่าจะสอดคล้องกับข้อมูลในคัมภีร์ของพระพุทธศาสนายุคต้นและคัมภีร์ของนิกายโยคาจารเอง ข้อมูลในคัมภีร์พระพุทธศาสนายุคต้นนั้นผู้วิจัยได้อภิปรายมาแล้วในบทที่ ๔ เช่น *มธุปิณฑิกสูตร พาหิยสูตร ยวกลาปิสูตร* และ*ธาตุวิภังคสูตร* ได้กล่าวถึงสังสารวัฏหรือการเวียนว่ายตายเกิดในบริบทของการคิดปรุงแต่งที่สัมพันธ์กับกระบวนการรับรู้ทางอายตนะ สำหรับข้อมูลในคัมภีร์นิกายโยคาจารที่ได้อภิปรายมาในบทที่ ๓ ส่วนใหญ่แนวคิดที่ว่า "ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น" จะเกิดขึ้นในบริบทของการกล่าวถึงปัญหาการรับรู้ทางอายตนะ ดังข้อความใน*ปรัตยุตปันนพุทธสัมมุขาวัสถิตสมาธิสูตร* และ*สัมธินิรโมจนสูตร* ได้กล่าวถึงไตรภูมิในบริบทของการรับรู้ภาพนิมิตในสมาธิว่าเป็นเพียงจิตหรือเพียงความคิดเท่านั้น ข้อความใน*ทศภูมิกสูตร*ได้กล่าวถึงไตรภูมิในบริบทของความเป็นไปตามเหตุปัจจัยตามหลักปฏิจจสมุปบาทแล้วจบลงด้วยข้อความว่า "ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น ไตรภูมินี้ถูกสร้างขึ้นและฝังอยู่ในจิต" ซึ่งข้อความนี้ก็สามารถตีความได้ว่าจิตทำงานคิดปรุงแต่งสร้างไตรภูมิตามหลักเหตุปัจจัยหรือหลักปรตันตระนั่นเอง และข้อความใน*ลังกาวตารสูตร*ได้กล่าวถึงไตรภูมิใน

บริบทของการรับรู้ในชีวิตประจำวัน เช่น การบอกว่าร่างกาย ทรัพย์สิน และที่อยู่อาศัยว่าเป็นเพียงจิตเท่านั้น (จิตตมาตร) ซึ่งสามารถตีความได้ว่าจิตทำงานคิดปรุงแต่งแบบให้คุณค่าและความหมายโลกที่รับรู้ในชีวิตประจำวันแล้วทำให้เกิดไตรภูมิหรือเกิดนรกสวรรค์ทางจิตใจ นอกจากนั้น ในคัมภีร์ชั้นรองของนิกายโยคาจาร เช่น คัมภีร์*วิมศติกา* ได้กล่าวถึงโลกที่ปุถุชนรับรู้ว่าเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น (วิชญัปติมาตร) เหมือนคนเป็นโรคตามองเห็นพระจันทร์สองดวง และคัมภีร์*ตริสวภาวนิรเทศ*ที่กล่าวถึงปัญหาการรับรู้โลกของปุถุชนว่าเหมือนคนที่ชมการแสดงมายากลแล้วหลงเชื่อว่าภาพที่เห็นเป็นเรื่องจริง ดังนั้น ผู้วิจัยจึงมองว่าแนวคิดจิตตมาตรควรได้รับการตีความว่าเป็นแนวคิดที่อธิบายปัญหาการรับรู้โลกของปุถุชนผู้ยังมีกิเลส กล่าวคือปุถุชนผู้ยังมีอวิชชาหรือความไม่รู้มักจะคิดปรุงแต่งโลกตามความไม่รู้นั้น โลกที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นจึงไม่ตรงตามความเป็นจริง เป็นเพียงโลกแห่งความคิดเท่านั้น ซึ่งต่างจากผู้มีวิชชาหรือผู้บรรลุธรรมที่รู้เห็นโลกตามความเป็นจริง (ยถาภูต)

ปัญหาการรับรู้ผิดพลาดของปุถุชนนั้นได้นำไปสู่การสร้างโลกมายาภาพหรือโลกเทียมทับซ้อนโลกแห่งความจริงซึ่งนิกายโยคาจารเรียกว่า "ปริกัลปิตะ" (สภาวะที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้น) หรือบางครั้งเรียกว่า "ภรานติ" (ความผิดพลาด/error) สุดท้ายมนุษย์ปุถุชนก็ถูกลวงด้วยโลกมายาภาพที่ตนสร้างขึ้นแล้วประสบปัญหาความทุกข์ในสังสารวัฏ ดังข้อความที่ว่า "ความผิดพลาด (ภรานติ) อันเนื่องจากการปรากฏของสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง เป็นเหตุแห่งความเศร้าหมอง เพราะเป็นเหมือนการปรากฏของช้างมายากล และเพราะเป็นการไม่ปรากฏของสิ่งที่มีอยู่จริง..."[๔๔] กล่าวคือโลกมายาภาพหรือโลกแห่งความผิดพลาดแม้จะไม่มีอยู่จริง แต่ก็สามารถสร้างปัญหาความทุกข์ให้แก่ผู้หลงเชื่อได้เหมือนคนที่เชื่อว่าช้างมายากลเป็นช้างจริงแล้วหวาดกลัวว่าช้างจะเข้ามาทำร้ายตน โดยนัยนี้ ความทุกข์ของปุถุชนก็คือความทุกข์อันเกิดจากการถูกลวงด้วยโลกมายาภาพที่ตนสร้างขึ้น ผู้วิจัยมองว่าแนวคิดของนิกายโยคาจารตรงนี้ถือว่าไม่แตกต่างจากแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้น เพราะพระพุทธศาสนายุคต้นก็ยอมรับเช่นเดียวกันว่า ความทุกข์ของปุถุชนเกิดจากความยึดมั่นถือมั่นในสิ่งทั้งหลายแบบมีตัวฉัน-ของฉัน (อหังการ-มมังการ) ซึ่งตัวฉัน-ของฉันในที่นี้ก็คือโลกมายาภาพที่ถูกสร้างขึ้นทับซ้อนโลกแห่งความจริง ตัวอย่างข้อความที่ว่า "ขันธ์ ๕ อันเป็นที่ตั้งแห่งความยึดมั่นถือมั่น เป็นทุกข์" (ปญฺจุปาทานกฺขนฺธา ทุกฺขา)[๔๕] หมายความว่า ความจริงตามธรรมชาติของขันธ์ ๕ นั้น ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา แต่มนุษย์ปุถุชนมักจะสร้างมายาภาพขึ้นมาทับซ้อนความจริงของขันธ์ ๕ แบบมีตัวฉัน-ของฉัน ในที่สุดก็เกิดปัญหาความทุกข์เพราะมายาภาพที่ตนสร้างขึ้นนั้น

---

[๔๔] Leslie S. Kawamura, "Concept of Brānti (Error) in Yogācāra Buddhism," **Sri Lanka Journal of Buddhist Studies**, vol. 1 (1987): 70-75.

[๔๕] วิ.มหา. (บาลี) ๔/๑๔/๑๔.

๕.๓.๓ ***จิตตมาตรในฐานะเป็นแนวคิดที่เน้นความสำคัญของจิต***: ผู้วิจัยเห็นด้วยกับการตีความของท่านจันทรกีรติที่ว่าจิตตมาตรเป็นแนวคิดที่พระพุทธเจ้าตรัสเพื่อเน้นความสำคัญของจิต โดยท่านได้ยกตัวอย่างพระพุทธเจ้าผู้ทรงมีความรู้อย่างกว้างขวาง แต่ได้รับการขนานพระนามด้วยคำสั้นๆ ว่า “พุทธะ” ซึ่งก็คือการลดทอนความรู้ทุกอย่างของพระพุทธเจ้าลงไปหา “พุทธะ” เพื่อให้คำว่า “พุทธะ” ครอบคลุมความรู้ทุกอย่างของพระพุทธเจ้า เช่นเดียวกับคำว่า “จิตตมาตร” เป็นคำที่พระพุทธเจ้าทรงลดทอนกิจกรรมทุกอย่างลงหาจิตเพื่อจะบอกว่าจิตเป็นใหญ่ เป็นประธาน หรือเป็นตัวนำในกิจกรรมทุกอย่างของมนุษย์ การตีความของท่านจันทรกีรติดังกล่าวนี้ถือว่าสอดคล้องกับแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นในเรื่องภิกษุผู้อยากลาสิกขาที่ลดทอนการปฏิบัติธรรมลงไปสู่การรักษาจิตเพียงอย่างเดียว (จิตฺตเมว) เพื่อให้การรักษาจิตครอบคลุมกิจกรรมการปฏิบัติธรรมทุกอย่าง

ท่านวสุพันธุกล่าวไว้ว่า “การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริงคือจิตและเจตสิกอันเป็นไปในไตรภูมิ” (อภูตปริกลฺปศฺจ จิตฺตไจตฺตสฺตฺริภูมิกาะ)[๔๖] ข้อความนี้ก็คือการลดทอนการคิดปรุงแต่งสร้างโลกมายาภาพลงไปสู่การทำงานร่วมกันระหว่างจิตและเจตสิกของปุถุชนผู้ยังอยู่ในไตรภูมิ โดยที่จิตจะแสดงบทบาทเป็นตัวนำ ส่วนเจตสิกเป็นตัวตามหรือตัวสนับสนุน ซึ่งก็ถือว่าสอดคล้องกับแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นที่ว่า “ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จด้วยใจ ถ้าคนมีใจชั่ว ก็จะพูดชั่วหรือทำชั่วตามไปด้วย เพราะความชั่วนั้น ทุกข์ย่อมติดตามเขาไป เหมือนล้อหมุนตามรอยเท้าโคที่ลากเกวียนไป ฉะนั้น”[๔๗] ข้อความนี้ก็คือการทำงานร่วมกันระหว่างจิตกับเจตสิกของปุถุชนนั่นเอง ขอแยกอธิบายเป็น ๕ ตอนดังนี้ (๑) คำว่า “ธรรมทั้งหลาย” หมายถึงเจตสิกในฐานะเป็นตัวตามหรือถูกนำโดยจิต (๒) คำว่า “มีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่” หมายถึงจิตในฐานะเป็นหัวหน้าหรือตัวนำเจตสิก (๓) คำว่า “ถ้าคนมีใจชั่ว” (มนสา เจ ปทุฏฺเฐน) หมายถึงจิตหรือมนัสที่ทำงานภายใต้การครอบงำของอกุศลเจตสิก (๔) คำว่า “ก็จะพูดชั่วหรือทำชั่วตามไปด้วย” หมายถึงพฤติกรรมที่แสดงออกทางกายกรรมและวจีกรรมอันสืบเนื่องมาจากจิตที่ถูกครอบงำด้วยอกุศลเจตสิกนั้น และ (๕) คำว่า “เพราะความชั่วนั้น ทุกข์ย่อมติดตามเขาไป เหมือนล้อหมุนตามรอยเท้าโคที่ลากเกวียนไป ฉะนั้น” หมายถึงความทุกข์อันเป็นผลมาจากการทำชั่วทางกาย วาจา และใจ

๕.๓.๔ ***แนวคิดจิตตมาตรปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกจริงหรือ***: ประเด็นคำถามที่สำคัญอย่างหนึ่งก็คือการที่นิกายโยคาจารลดทอนไตรภูมิลงไปหาจิตถือว่าปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกหรือไม่ กลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบจิตนิยมเชื่อว่าแนวคิดจิตตมาตรปฏิเสธความมีอยู่ของ

---

[๔๖] ดู **มัธยานตวิภาคการิกา** ใน Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, (Delhi: Motilal Banarsidass,1982), p 64.

[๔๗] ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๑/๒๓.

โลกภายนอกแล้วยืนยันว่าจิตมีอยู่เพียงอย่างเดียว แต่ผู้วิจัยขอเสนอการตีความบนฐานแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นเรื่องนรกสวรรค์ทางอายตนะว่าแนวคิดจิตตมาตรไม่ได้ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอก เพราะการลดทอนไตรภูมิลงไปหาจิตนั้นเป็นเพียงการลดทอนทางจิตวิทยา ไม่ใช่การลดทอนทางอภิปรัชญา ข้อความในคัมภีร์*วิมศติกาวฤตติ*ต่อไปนี้น่าจะสนับสนุนการตีความของผู้วิจัยได้ดี

> น ขลุ สรฺวถา ธรฺโม นาสฺตีตฺเยวมฺ ธรฺมไนราตฺมยปฺรเวโศ ภวติฯ อปิตุ ‘กลฺปิตาตฺมนา’ฯ
> โย พาไลรฺธรฺมาณำ สฺวภาโว คฺราหฺยคฺราหกาทิะ ปริกลฺปิตสฺเตน กลฺปิเตนาตฺมนา
> เตษำ ไนราตฺมยมฺฯ น ตุ อนภิลาปฺเยนาตฺมนา โย พุทฺธานำ วิษย อิติ...
> วิชฺญปฺติมาตฺรวฺยวสฺถาปนยา สรฺวธรฺมาณำ ไนราตฺมยปฺรเวโศ ภวติฯ
> น ตุ ตทสฺติตฺวาปวาทาตฺฯ

> การเข้าถึง “ธรรมไนราตมยะ” (ความไม่มีตัวตนแห่งธรรม)[๔๘] ไม่ได้หมายความว่าธรรมไม่มีอยู่โดยประการทั้งปวง ตัวตนที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นเท่านั้น(ไม่มีอยู่) คนเขลาคิดปรุงแต่งธรรมทั้งหลายแบบมีตัวตนในฐานะเป็นสิ่งที่ถูกยึดถือ กับ ผู้ยึดถือ เป็นต้น ธรรมทั้งหลายเหล่านั้นไม่มีตัวตนเพราะอ้างถึงตัวตนที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้น ไม่ใช่อ้างถึงธรรมชาติที่อยู่เหนือคำพูด ซึ่งเป็นอารมณ์ของผู้ตรัสรู้แล้วเท่านั้น...ดังนั้น เพราะการสถาปนา(ทฤษฎี)วิชญัปติมาตร การเข้าถึงความไม่มีตัวตนแห่งธรรมทั้งปวงมีอยู่ ไม่ใช่การปฏิเสธความมีอยู่ของธรรมนั้น[๔๙]

ท่านวสุพันธุอธิบายว่า ทฤษฎีไม่มีตัวตนแห่งธรรม (ธรรมไนราตมยะ) ไม่ได้หมายความว่าเป็นแนวคิดที่ปฏิเสธความมีอยู่ของธรรมทั้งปวงหรือสิ่งทั้งปวง เป็นเพียงแนวคิดที่ปฏิเสธตัวตนแบบทวิภาวะระหว่างสิ่งที่ถูกยึดถือกับผู้ยึดถือเท่านั้น (คราหยะ-คราหกะ) ที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดพลาดเท่านั้น ส่วนความจริงตามธรรมชาติที่อยู่เหนือคำพูดนั้นมีอยู่จริง ผู้ที่ตรัสรู้แล้วเท่านั้นถึงจะรับรู้ความจริงนั้นได้ ที่น่าสนใจคือข้อความที่ว่า “เพราะการสถาปนา(ทฤษฎี)วิชญัปติมาตร การเข้าถึงความไม่มีตัวตนแห่งธรรมทั้งปวงมีอยู่ ไม่ใช่การปฏิเสธความมีอยู่ของธรรมนั้น” แสดงให้เห็นว่าแนวคิดวิชญัปติมาตรหรือจิตตมาตรไม่ใช่แนวคิดที่ปฏิเสธความมีอยู่ของสิ่งทั้งปวง เป็นเพียง

---

[๔๘] คำว่า “ธรรมไนราตมยะ” แปลว่าความไม่มีตัวตนแห่งธรรม หมายถึงความไม่มีแก่นสารที่เที่ยงแท้ถาวร (non-substantiality) ของสิ่งทั้งปวง บางครั้งเรียกว่า “ศูนยตา” มี ๒ อย่าง คือ (๑) *ปุทคลศูนยตา* ความว่างจากบุคคลหรือตัวตน (non-self) และ (๒) *ธรรมศูนยตา* ความว่างจากธรรมหรือว่างจากแก่นสารที่เที่ยงแท้ถาวร

[๔๙] **วิมศติกาวฤตติ** อ้างใน Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, p. 24.

แนวคิดปฏิเสธความมีอยู่ของตัวตนที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดพลาดเท่านั้น กล่าวคือเป็นแนวคิดที่ปฏิเสธโลกมายาภาพที่ถูกคิดปรุงแต่งทับซ้อนโลกแห่งความจริงเท่านั้น

นอกจากนั้น ข้อความในทศภูมิกสูตรที่บอกว่า “ขันธ์อันเป็นที่ตั้งแห่งความทุกข์เหล่านี้ว่างเปล่าจากผู้กระทำ (กรฺตา) เกิดมาจากห่วงโซ่ ๑๒ ประการ มีอวิชชา เป็นต้น แล้วต้นไม้แห่งความทุกข์จึงเกิดขึ้น ดูก่อนชินบุตรทั้งหลาย เพราะสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี คือ ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น”[๕๐] จะเห็นว่า จิตตมาตรเกิดขึ้นในบริบทของการแสดงหลักปฏิจจสมุปบาทหรือหลักความเป็นไปตามเหตุปัจจัยเพื่อปฏิเสธผู้กระทำการ (agent) ที่เที่ยงแท้ถาวร ไม่ใช่ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอก และการที่นิกายโยคาจารยอมรับหลักปฏิจจสมุปบาทนั้นก็บ่งบอกอยู่ในตัวว่าได้ยอมรับความมีอยู่ของรูปหรือโลกทางกายภาพ เพราะในหลักปฏิจจสมุปบาทมีองค์ธรรมที่ว่าด้วยนามรูปรวมอยู่ด้วย

ถ้าแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารมุ่งที่จะปฏิเสธโลกแห่งทวิภาวะระหว่างสิ่งที่ถูกยึดกับผู้ยึดถือ (คราหยะ-คราหกะ) ที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดพลาดแล้วนำไปสู่ปัญหาความทุกข์ในสังสารวัฏ ไม่ใช่ปฏิเสธความเป็นจริงทางอภิปรัชญาของโลกภายนอก ก็ถือว่าเป็นแนวคิดที่ไม่แตกต่างจากแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นที่ปฏิเสธโลกแห่งทวิภาวะระหว่างตัวฉัน-ของฉัน (อหังการ-มมังการ) ที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดพลาดเหมือนกัน การปฏิเสธโลกแห่งความผิดพลาดนั้นไม่ได้หมายความว่าจะไม่ยอมรับโลกแห่งความจริง โดยนัยนี้ ผู้วิจัยจึงมองว่าโลกที่นิกายโยคาจารให้ความสนใจก็คือโลกอย่างเดียวกับที่พระพุทธศาสนายุคต้นให้ความสนใจ นั่นคือโลกในความหมายทางจริยธรรมที่สัมพันธ์กับปัญหาความทุกข์และความดับทุกข์ของมนุษย์

๕.๓.๕ เป้าหมายสุดท้ายของแนวคิดจิตตมาตร: เป้าหมายสุดท้ายของนิกายโยคาจารนั้นกลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญามองว่าหมายถึงการที่จิตปัจเจกหยุดการคิดปรุงแต่งแล้วเข้าไปรวมเป็นหนึ่งเดียวกับจิตสัมบูรณ์ (Absolute Mind) ที่เรียกว่า “วิชญัปติมาตรตา” เหมือนการที่ชีวาตมันเข้าไปรวมเป็นหนึ่งเดียวกับพรหมันตามแนวคิดของสำนักอไทวตะ เวทานตะ ผู้วิจัยมองว่าการตีความแบบนี้ไม่น่าจะสอดคล้องกับแนวคิดของนิกายโยคาจาร เพราะท่านวสุพันธุกล่าวไว้ชัดเจนว่าความจริงสูงสุดเป็นสภาวะที่ปราศจากจิต (อจิตตะ) ดังข้อความในคัมภีร์ตริมศติกาที่ว่า

> อจิตฺโต’นุปลมฺโภ’เสา ชฺญานํ โลโกตฺตรํ จ ตตฺ/
> อาศฺรยสฺย ปราวฺฤตฺติรฺ ทฺวิธา เทาษฺฐุลฺยหานิตะ//
> เขา(ผู้บรรลุธรรม) เป็นผู้ปราศจากจิตและอารมณ์ของจิต
> นั้นคือญานอันเป็นโลกุตตระ เพราะละความเข้าใจผิดสองอย่างได้แล้ว
> การรื้อถอนระดับรากฐาน (อาลยวิชญาน) จึงเกิดขึ้น

---

[๕๐] **ทศภูมิกสูตร** อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahāyāna Sūtras” , p. 53.

แนวคิดเรื่อง "อจิตตะ" นั้น ได้รับการเน้นย้ำมากในนิกายเซน หมายถึงความปราศจากจิตหรือปราศจากความคิด (no-mind/no-thought) ภาษาจีนเรียกว่า "อู๋-เหนียน" (wu-nien)[๕๑] หมายถึง การรู้เห็นสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง โดยปราศจากความคิดปรุงแต่งมากไปกว่าความเป็นจริงของมัน ดังคำกล่าวของท่านเว่ยหล่างที่ว่า

> ความปราศจากความคิดคืออะไร ความปราศจากความคิดคือการเห็นและรู้ธรรมทั้งปวงด้วยจิตที่ปราศจากความยึดมั่นถือมั่น เมื่อใช้ปรัชญา (ปัญญา) มันจะแผ่กระจายไปทุกหนทุกแห่ง แต่ไม่ยึดติดในที่แห่งใดเลย สิ่งที่เราต้องทำคือการชำระจิตให้บริสุทธิ์ เพื่อที่ว่าวิญญาณ ๖ ที่ผ่านเข้ามาทางทวาร ๖ (อายตนะ) จะได้ไม่ถูกทำให้เศร้าหมองหรือไม่ยึดมั่นถือมั่นในอารมณ์ ๖ เมื่อจิตของเราทำงานอย่างอิสระโดยไม่มีอุปสรรคขวางกั้นและมีอิสระที่จะ "มา" และ "ไป" เราจึงบรรลุสมาธิฝ่ายปรัชญาหรือความหลุดพ้น ภาวะเช่นนั้นเรียกว่าการทำหน้าที่โดยปราศจากความคิด [๕๒]

จะเห็นว่า ท่านเว่ยหล่างต้องการให้เราชำระจิตให้หมดจดจากกิเลสเพื่อที่ว่าการรับรู้โลกทางอายตนะจะได้เป็นไปอย่างอิสระ ไม่มีอุปสรรคขวางกั้นจิต โดยท่านเรียกว่า "ความปราศจากความคิด" (อจิตตะ) หมายถึงการรับรู้โลกโดยปราศจากการคิดปรุงแต่งเป็นทวิภาวะนั่นเอง ซึ่งถือว่าสอดคล้องกับแนวคิดของท่านวสุพันธุดังกล่าวข้างต้นที่ว่า "เพราะละความเข้าใจผิดสองอย่างได้แล้ว" หมายถึงความเข้าใจผิดที่เรียกว่า "อาวรณะ" คือเครื่องปกปิด (covering/obscuration) หรืออุปสรรคขวางกั้นไม่ให้เห็นความจริง มี ๒ อย่าง คือ (๑) *เกฺลศาวรณะ* เครื่องปกปิดคือกิเลส หมายถึงอุปกิเลสที่จรเข้ามามีอิทธิพลต่อการทำงานของจิต และ (๒) *เชฺญยาวรณะ* เครื่องปกปิดคือสิ่งที่รับรู้ หมายถึงอารมณ์ที่รับรู้ทางอายตนะอย่างผิดพลาด ทำให้เป็นอุปสรรคขวางกั้นต่อการรู้ความจริง[๕๓] เหมือนการชมการแสดงมายากล สิ่งที่ทำให้ผู้ชมไม่รู้ความจริงเบื้องหลังการแสดงมายากลก็คือความเขลาหรือความไม่รู้ที่อยู่ในใจและภาพมายากลที่ทำให้หลงเชื่อว่าเป็นเรื่องจริง ความเขลาของผู้ชมเปรียบเหมือนเครื่องปกปิดคือกิเลส ภาพมายากลที่ผู้ชมรับรู้เปรียบเหมือนเครื่องปกปิดคือสิ่งที่รับรู้ เครื่องปกปิดสองอย่างนี้คืออุปสรรคขัดขวางไม่ให้เข้าถึงความจริง เมื่อบุคคล

---

[๕๑] คำว่า "**อู๋-เหนียน**" (wu-nien) มาจากคำว่า "**อู๋**" (wu) แปลว่า "ไม่" (no) หรือ "ปราศจาก" (without) และคำว่า "**เหนียน**" (nien) แปลว่าจิตหรือความคิด (mind/thought) รวมกันหมายถึงความปราศจากจิตหรือความปราศจากความคิด (no-mind/no-thought) กล่าวคือ จิตที่เข้าถึงความหลุดพ้นแล้วจะทำงานรับรู้โลกอย่างอิสระและปราศจากการคิดปรุงแต่งสร้างมายาภาพทับซ้อนโลกแห่งความจริง

[๕๒] C. Humphreys and Wong Mou-Lam, **The Sūtra of Hui Neng**, อ้างใน http://www.sinc.sunysb.edu/Clubs/buddhism/huineng/content.html

[๕๓] Thomas A. Kochumuttom, **A Buddhist Doctrine of Experience**, pp. 14-16.

ละเครื่องปกปิดสองอย่างนี้ได้แล้ว "การรื้อถอนระดับรากฐานจึงเกิดขึ้น" (อาศรยปราวฤตติ)[๕๔] หมายถึงการรื้อถอนอาสวะหรืออนุสัย รวมทั้งมโนภาพผิดพลาดต่างๆ ที่สั่งสมไว้ในอาลยวิชญาน เมื่ออาสวะถูกรื้อถอนออกไป การทำงานของจิตก็จะเป็นไปด้วยความบริสุทธิ์ เพราะไม่มีอุปกิเลสจรเข้ามาครอบงำจิตให้ทำงานผิดพลาด วิธีการจะรื้อถอนระดับรากฐานก็คือการปฏิบัติโยคะหรือสมาธิเพื่อพัฒนาญาณปัญญาที่เรียกว่า "นิรวิกัลปชญาน" ขึ้นมา หมายถึงญาณที่รู้เห็นโลกตามความเป็นจริง ปราศจากการคิดปรุงแต่งเป็นทวิภาวะ ดังคำกล่าวของท่านติช นัท ฮันห์ ที่ว่า

> การเปลี่ยนแปลงระดับรากฐาน หมายถึงการเปลี่ยนแปลงในส่วนลึกระดับอาลยวิชญาน เพราะนี่คือพื้นฐานของวิญญาณอื่นๆ ทั้งหมด และของจักรวาลทั้งหมดด้วย ถ้าเราเรียนรู้ให้เหตุผล พูดคุย และยอมรับทฤษฎีอนัตตา เราสามารถเปลี่ยนแปลงได้เพียงเล็กน้อยในระดับมโนวิญญาณเท่านั้น แต่ถ้าจะเปลี่ยนแปลงในระดับรากเหง้าหรือระดับรากฐานแล้ว เราต้องเปลี่ยนแปลงเงื่อนปมภายใน เปลี่ยนแปลงพลังแห่งความเคยชิน (วาสนา) และอนุสัยกิเลสต่างๆ เราต้องจัดการเครื่องขวางกั้นคืออวิชชาในจิตใต้สำนึกของเรา ถ้าไม่สามารถสัมผัสสิ่งเหล่านี้ได้ การเปลี่ยนแปลงที่แท้จริงจะเกิดขึ้นไม่ได้ การปฏิบัติธรรมไม่ใช่เรื่องของการเปลี่ยนแปลงความรู้เชิงเหตุผลอย่างเดียว เมื่อเราสามารถสัมผัสพลังแห่งความเคยชินและเปลี่ยนแปลงรากเหง้าแห่งความรุนแรง ความสิ้นหวัง ความกลัว และความโกรธภายในอาลยวิชญานของเรา การเปลี่ยนแปลงระดับรากฐานก็จะเกิดขึ้น เราเริ่มจากการรู้เงื่อนปมภายในและอนุสัยกิเลส เพื่อเปลี่ยนแปลงมัน เราต้องฝึกฝนตัวเองในวิถีทางแห่งการรู้แจ้งความไม่มีตัวตนและการอิงอาศัยกันเกิดขึ้น เราต้องรดน้ำเมล็ดพันธุ์แห่งปัญญาในอาลยวิชญานให้เจริญงอกงามแล้วช่วยให้เราเห็นธรรมชาติแห่งการอิงอาศัยกันของสรรพสิ่งที่เราเห็นและสัมผัส [๕๕]

คำว่า "อาศรยปราวฤตติ" (การรื้อถอนระดับรากฐาน) ซึ่งเป็นคำที่นิกายโยคาจารใช้บรรยายถึงการบรรลุธรรมขั้นสุดท้ายหรือการเข้าถึงเป้าหมายสูงสุดนี้ เมื่อนำไปเทียบเคียงกับคำที่พระพุทธศาสนายุคต้นใช้เรียกการบรรลุธรรมขั้นสุดท้ายดังได้อภิปรายมาแล้ว (ดูข้อ ๔.๕.๒) จะเห็นความคล้ายคลึงกันมาก เช่น "อาลยสมุคฆาตะ" (การรื้อถอนอาลัย) หรือ "สมุจเฉทปหาน" (การละด้วยการตัดขาด) หรือคำเรียกพระอรหันต์ผู้ละกิเลสได้หมดแล้ว เช่น "ขีณาสพ" (ผู้สิ้นอาสวะแล้ว)

---

[๕๔] คำว่า "อาศรยปราวฤตติ" หมายถึงการรื้อถอนหรือการหมุนกลับระดับรากฐาน ได้แก่การขุดรากถอนโคนกิเลสละเอียดอ่อนคืออาสวะหรืออนุสัยที่สะสมอยู่ในอาลยวิชญาน รวมทั้งมโนภาพอันผิดพลาดต่างๆ ที่เก็บสะสมไว้ในอาลยวิชญาน คำนี้นิยมแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า "the revulsion of basis" บ้าง "transformation at the base" บ้าง "turn about of one' basis" บ้าง "overturning at the base" บ้าง "revolution at the base" บ้าง

[๕๕] Thich Naht Hanh, **Transformation at the Base** (California: Parallax Press, 2001), pp. 224-225.

หรือ “ขีณพีชะ” (ผู้สิ้นพีชะหรือเชื้อกิเลสแล้ว) หลังจากรื้อถอนระดับรากฐานได้แล้ว จะไม่เหลือม่านหมอกบังตาหรือไม่มีกิเลสขวางกั้นการรู้ความจริงอีกต่อไป สิ่งที่เกิดขึ้นแทนที่คือปัญญาญาณที่ปราศจากการคิดปรุงแต่งที่นิกายโยคาจารเรียกว่า “นิรวิกัลปชญาน” (non-discriminative knowledge) ซึ่งก็ถือว่ามีความหมายคล้ายกับคำของพระพุทธศาสนายุคต้นที่ว่า “ยถาภูตญาณทัสสนะ” หมายถึงการรู้เห็นตามความเป็นจริง เพราะการรู้เห็นตามความเป็นจริงก็คือการรู้โดยปราศจากการคิดปรุงแต่งนั่นเอง

๕.๔ สรุป

กล่าวโดยสรุป ผู้วิจัยมองว่าแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารที่ลดทอนไตรภูมิลงไปหาจิตไม่ใช่แนวคิดที่สร้างขึ้นมาใหม่จากการโต้แย้งหักล้างแนวคิดของนิกายที่มีอยู่ก่อน หากแต่มีรากฐานเดิมอยู่แล้วในพระพุทธศาสนายุคต้น เช่น แนวคิดเรื่องสังสารวัฏหรือวงจรปฏิจจสมุปบาทชีวิตประจำวันที่นิยมเรียกในสังคมไทยว่า “สวรรค์ในอก นรกในใจ” หรือที่เรียกในพระไตรปิฎกว่านรกสวรรค์อันเกิดจากการคิดปรุงแต่งทางอายตนะ แม้แต่แนวคิดเรื่องโลกมายาภาพอันเป็นผลิตแห่งการคิดปรุงแต่งของคนที่ยังมีกิเลสก็มีอยู่แล้วในพระพุทธศาสนายุคต้น ชาวโยคาจารเป็นเพียงผู้นำแนวคิดเหล่านี้มาเน้นย้ำจนกลายเป็นจุดเด่นของนิกายไป โดยนัยนี้ ผู้วิจัยจึงเสนอการตีความว่าแนวคิดจิตตมาตรไม่ใช่แนวคิดที่เกิดจากการถกเถียงปัญหาว่าอะไรมีอยู่จริงและไม่มีอยู่จริงทางอภิปรัชญา หากเป็นแนวคิดทางจริยธรรมที่มุ่งอธิบายปัญหาความทุกข์ในสังสารวัฏของมนุษย์ปุถุชนโดยลดทอนลงไปหาจิตเพื่อที่จะบอกว่าจิตนี้เองเป็นต้นตอแห่งการก่อปัญหาความทุกข์ในสังสารวัฏ และการที่จะออกจากปัญหาความทุกข์ได้ก็ต้องเริ่มต้นที่พัฒนาการพัฒนาจิตเพื่อรื้อถอนต้นเหตุแห่งความผิดพลาดต่างๆ ออกไปจากจิตแล้วจะได้รบรู้โลกตามความหมายจริง

บทที่ ๖
สรุปผลการวิจัยและข้อเสนอแนะ

๖.๑ สรุปผลการวิจัย

การอภิปรายในหลายบทที่ผ่านมาผู้วิจัยมุ่งที่จะตอบปัญหาที่ได้ตั้งเอาไว้ในบทที่ ๑ โดยเนื้อหาของบทที่ ๒ ได้พยายามตอบคำถามที่ว่า "การตีความแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารมีพัฒนาการมาอย่างไรและมีรูปแบบการตีความแตกต่างกันอย่างไรบ้าง" จากการศึกษาผู้วิจัยได้พบว่าแนวคิดจิตตมาตรมีจุดเริ่มต้นมาจากพุทธพจน์ที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในพระสูตรต่างๆ ของมหายาน เช่น สัมธินิรโมจนสูตร ทศภูมิกสูตร และลังกาวตารสูตร ต่อมาคณาจารย์นิกายโยคาจารหลายท่านมีท่านอสังคะและท่านวสุพันธุเป็นต้นได้แต่งคัมภีร์อธิบายเรื่องจิตตมาตรเอาไว้จำนวนมาก กล่าวได้ว่าคณาจารย์ของนิกายโยคาจารเป็นบุคคลกลุ่มแรกๆ ที่เสนอการตีความแนวคิดจิตตมาตร ต่อมาการตีความของท่านเหล่านี้ได้ถูกโต้แย้งโดยคณาจารย์ของนิกายมาธยมกมีท่านจันทรกีรติเป็นต้น ท่านจันทรกีรติเสนอการตีความว่า แนวคิดจิตตมาตรไม่ใช่จุดยืนขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้า เป็นเพียงคำสอนแบบกุศโลบายด้วยภาษาที่ควรได้รับการไขความ (เนยารถะ) ไม่สามารถยึดความหมายตามตัวอักษรได้ พระพุทธเจ้ามีพระประสงค์จะให้ผู้ฟังคลายความยึดมั่นถือมั่นในรูปจึงทรงเริ่มต้นด้วยการปฏิเสธความมีอยู่ของรูปเป็นเบื้องต้นก่อน เมื่อผู้ฟังคลายความยึดมั่นถือมั่นในรูปได้แล้วจึงทรงปฏิเสธความมีอยู่ของจิตในขั้นสุดท้าย ซึ่งก็คือแนวคิดที่ว่าสรรพสิ่งศูนย์นั่นเอง ท่านจันทรกีรติมองอีกว่า พระพุทธเจ้าทรงแสดงแนวคิดจิตตมาตรในบรรยากาศทางสังคมที่เจ้าลัทธิต่างๆ กำลังถกเถียงกันอยู่ว่าอะไรบงการอยู่เบื้องหลังการกระทำต่างๆ ของมนุษย์ ส่วนใหญ่จะตอบว่ามีอัตตาที่เที่ยงแท้ถาวรบงการอยู่เบื้องหลังพฤติกรรมของมนุษย์ พระพุทธเจ้าทรงไม่เห็นด้วยกับแนวคิดนี้ จึงตรัสว่าสิ่งที่อยู่เบื้องหลังพฤติกรรมต่างๆ ของมนุษย์ก็คือจิตนั่นเอง (จิตตมาตร) ซึ่งเกิดดับในรูปของกระแสที่ต่อเนื่อง ด้วยเหตุดังนี้ ท่านจันทรกีรติจึงมองว่า จิตตมาตรเป็นแนวคิดที่เน้นความสำคัญของจิตในฐานะเป็นตัวนำพฤติกรรมทุกอย่าง

ต่อมาเมื่อมีการศึกษาพระพุทธศาสนาในเชิงวิชาการแบบตะวันตก แนวคิดจิตตมาตรได้ถูกนักวิชาการสมัยใหม่เสนอการตีความไว้หลายรูปแบบด้วยกัน รูปแบบการตีความกระแสหลักที่ได้รับการยอมรับมานานคือการตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา (Metaphysical Idealism) ที่ว่าจิตตมาตรเป็นแนวคิดที่ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกแล้วยืนยันว่าจิตมีอยู่จริงเพียงอย่างเดียว จิตนั้นมีฐานะเป็นสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) คล้ายกับแนวคิดเรื่องพรหมันของสำนักอไทวตะเวทานตะ ต่อมาได้มีนักวิชาการบางท่านมองว่านิกายโยคาจารไม่น่าจะยอมรับเรื่องจิตสัมบูรณ์อย่าง

สำนักอไทวตะ เวทานตะ จึงเสนอการตีความแบบจิตนิยมอัตวิสัย (Subjective Idealism) โดยมองว่านิกายโยคาจารยืนยันความมีอยู่ของจิตเพียงอย่างเดียวก็จริงอยู่ แต่จิตนั้นดำรงอยู่อย่างหลากหลายในรูปของกระแสที่เกิดดับอย่างต่อเนื่อง ไม่ได้มีฐานะเป็นสิ่งสัมบูรณ์เหมือนแนวคิดเรื่องพรหมันของสำนักอไทวตะ เวทานตะ ต่อมาได้มีนักวิชาการกลุ่มใหม่ล่าสุดได้เสนอการตีความในแนวทางที่ตรงกันข้ามกับการตีความแบบจิตนิยมสองแบบดังกล่าวข้างต้น บางท่านเสนอการตีความแบบพหุสัจนิยม (Realistic Pluralism) ที่ว่า นิกายโยคาจารมีแนวคิดไม่แตกต่างจากพระพุทธศาสนายุคต้นที่ยอมรับความมีอยู่ของความจริงหลากหลาย สิ่งที่นิกายโยคาจารปฏิเสธว่ามีอยู่จริงคือโลกแห่งทวิภาวะที่เกิดจากการคิดปรุงแต่งมากกว่าที่เป็นโลกทางกายภาพ บางท่านเสนอการตีความทางด้านญาณวิทยา (epistemological) ที่บอกว่า นิกายโยคาจารสนใจปัญหาทางด้านญาณวิทยาที่เกี่ยวกับการรับรู้โลกผิดพลาดแล้วนำไปสู่ความทุกข์ของมนุษย์ปุถุชนมากกว่าที่จะเป็นปัญหาความจริงทางอภิปรัชญา และบางท่านเสนอการตีความในทางปฏิบัติ (practical) ที่ว่า จิตตมาตรเป็นแนวคิดที่อธิบายปัญหาความทุกข์ในสังสารวัฏแล้วเสนอทางออกจากปัญหาด้วยการให้ปฏิบัติโยคะ

การอภิปรายในบทที่ ๓ ผู้วิจัยได้พยายามที่จะตอบคำถามว่า “แนวคิดจิตตมาตรที่ปรากฏในคัมภีร์ชั้นต้นและชั้นรองของนิกายโยคาจารมีเนื้อหาว่าอย่างไรบ้าง” จากการศึกษาผู้วิจัยได้พบคำตอบว่าหลักฐานเกี่ยวกับแนวคิดจิตตมาตรในคัมภีร์ชั้นต้นของนิกายโยคาจารส่วนใหญ่จะเกิดขึ้นในบริบทของการอธิบายปัญหาความทุกข์ในไตรภูมิหรือโลกสังสารวัฏของมนุษย์ปุถุชน ข้อความที่พบบ่อยมากที่สุดก็คือข้อความที่ว่า “ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น” บางพระสูตรข้อความนี้เกิดขึ้นในบริบทของการปฏิบัติกรรมฐานซึ่งผู้ปฏิบัติธรรมมีความสงสัยว่าภาพนิมิตที่รับรู้ในสมาธิมีอยู่จริงหรือไม่ พระพุทธเจ้าตรัสตอบว่าภาพนิมิตที่เห็นนั้นเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น บางพระสูตรจิตตมาตรเกิดขึ้นในบริบทของการแสดงหลักปฏิจจสมุปบาทแล้วจบลงด้วยการบอกว่าไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น บางพระสูตรจิตตมาตรเกิดขึ้นในบริบทของการรับรู้โลกในชีวิตประจำวันโดยบอกว่าสิ่งที่เรารับรู้ในชีวิตประจำวันเช่น ร่างกาย ทรัพย์สิน บ้านเรือน เป็นต้น ล้วนเป็นเงาสะท้อนของจิตทั้งนั้น นอกจากนั้น คัมภีร์ชั้นรองของนิกายโยคาจารส่วนใหญ่จะกล่าวถึงจิตตมาตรในบริบทของการรับรู้โลกเช่นเดียวกัน แสดงให้เห็นว่าจุดสนใจของนิกายโยคาจารในการนำเสนอแนวคิดจิตตมาตรก็คือปัญหาการรับรู้โลกอย่างผิดพลาดของมนุษย์ปุถุชนทั่วไป ซึ่งปัญหาการรับรู้ผิดพลาดนี้นิกายโยคาจารอธิบายบนฐานการทำงานของจิตสามระดับ คือ จิตระดับอาลยวิชญาน จิตระดับมนัส และจิตระดับวิญญาณ ๖

การอภิปรายในบทที่ ๔ ผู้วิจัยได้พยายามตอบคำถามที่ว่า “แนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นมีแนวคิดที่น่าจะเป็นรากฐานแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารคืออะไร” จากการศึกษาทำให้ผู้วิจัยได้พบคำตอบว่า พระพุทธศาสนายุคต้นมีแนวคิดหลายอย่างที่น่าจะเป็นรากฐานแนวคิด

จิตตมาตรของนิกายโยคาจาร เช่นแนวคิดเรื่องโครงสร้าง-หน้าที่ของจิตสามระดับที่ประกอบด้วยจิตระดับมูลฐานคือภวังคจิต จิตระดับความคิดคือมโนหรือชวนจิต และจิตระดับรับรู้อารมณ์คือวิญญาณ ๖ ซึ่งผู้วิจัยมองว่าน่าจะเป็นรากฐานแนวคิดเรื่องการทำงานของจิตสามระดับในทัศนะของนิกายโยคาจาร โดยเฉพาะประเด็นเรื่องจิตประภัสสรถือว่าเป็นแนวคิดที่คล้ายคลึงกันมาก และแนวคิดเรื่องการทำงานของจิตระดับความคิดหรือมโน(มนัส)ภายใต้อิทธิพลของกิเลสก็ถือว่าแทบไม่มีอะไรแตกต่างกัน นอกจากนั้นแนวคิดเรื่อง "โลก" ก็เป็นอีกแนวคิดหนึ่งที่น่าจะเป็นรากฐานแนวคิดจิตตมาตรได้ กล่าวคือโลกที่พระพุทธศาสนายุคต้นให้ความสนใจนั้นคือโลกในความหมายทางจริยธรรมที่เกี่ยวกับปัญหาความทุกข์ในสังสารวัฏของมนุษย์ โดยเพราะโลกแห่งการคิดปรุงแต่งที่สัมพันธ์กับการรับรู้ทางอายตนะ หรือแม้แต่แนวคิดเรื่อง "โลกมายาภาพ" (illusion) ซึ่งมักจะถูกตีความว่าเป็นแนวคิดที่ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกก็พบว่ามีรากฐานอยู่แล้วในพระพุทธศาสนายุคต้น กล่าวคือพระพุทธศาสนายุคต้นมองว่าโลกที่เกิดจากการคิดปรุงแต่งเช่นโลกแห่งตัวฉัน-ของฉันถือว่าเป็นมายาภาพที่ไม่มีอยู่จริง ซึ่งก็ถือว่าตรงกับแนวคิดเรื่องโลกมายาภาพที่นิกายโยคาจารเรียกว่าความเป็นคู่ระหว่างสิ่งที่ถูกยึดถือกับผู้ยึดถือ (คราหยะ-คราหกะ)

การอภิปรายในบทที่ ๕ ผู้ได้ประเมินการรูปแบบการตีความจิตตมาตรแบบต่างๆ ที่ได้ศึกษามาในบทที่ ๒ เพื่อนำไปสู่การตอบปัญหาที่ว่า "แนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารสามารถตีความบนฐานแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นได้อย่างไรบ้าง" ผู้วิจัยได้เสนอคำตอบปัญหานี้ว่าพระพุทธศาสนายุคต้นมีแนวคิดหลายอย่างที่สามารถนำมาเป็นฐานในการตีความแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารได้ เช่น แนวคิดเรื่องนรกสวรรค์ที่เกิดจากการคิดปรุงแต่งอารมณ์ทางอายตนะ หรือแนวคิดเรื่องสังสารวัฏในชีวิตประจำวัน แนวคิดเรื่องโลกมายาภาพที่เกิดจากการคิดปรุงแต่งและแนวคิดเรื่องการอธิบายปัญหาความทุกข์และความดับทุกข์แบบลดทอนลงไปหาจิต เป็นต้น โดยนัยนี้ ผู้วิจัยจึงได้เสนอการตีความว่า จิตตมาตรไม่ใช่แนวคิดที่สนใจปัญหาว่าอะไรมีอยู่หรือไม่มีอยู่จริงทางอภิปรัชญา หากเป็นแนวคิดที่สนใจปัญหาทางจริยธรรมที่ว่าด้วยปัญหาความทุกข์ในสังสารวัฏของมนุษย์ปุถุชนที่สัมพันธ์กับการทำงานผิดพลาดของจิต คำสอนจิตตมาตรยังไม่ใช่จุดสิ้นในตัวของมันเอง เป็นเพียงคำสอนในระดับของการให้เห็นปัญหาความทุกข์ว่ามีต้นตอมาจากการทำงานของจิต เป้าหมายสุดท้ายของนิกายโยคาจารไม่ใช่การที่จิตปัจเจกเข้าไปรวมเป็นหนึ่งเดียวกับจิตสัมบูรณ์เหมือนแนวคิดของปรัชญาฮินดูสำนักอไทวตะ เวทานตะ หากแต่คือการเข้าไปรื้นถอนระดับรากฐาน (อาศรยปราวฤตติ) เพื่อให้เกิดญาณปัญญารู้เห็นโลกตามความเป็นจริงโดยไม่มีการคิดปรุงแต่ง (นิรวิกัลปชญาน) นั่นก็คือการปฏิบัติโยคะหรือสมาธิเพื่อยกระดับจิตให้อยู่เหนือระดับที่เป็น "เพียงความคิดเท่านั้น" (จิตตมาตร) หรือระดับที่ปราศจากจิตหรือความคิด (อจิตตะ)

๖.๒ ข้อเสนอแนะ

ในงานวิจัยเรื่องนี้มีหลายประเด็นที่ผู้วิจัยได้อภิปรายค้างไว้ซึ่งน่าจะศึกษาวิจัยในเชิงลึกต่อไป เช่น แนวคิดเรื่องจิตประภัสสรหรือจิตบริสุทธิ์โดยธรรมชาติ ผู้วิจัยมองว่าแนวคิดเรื่องจิตประภัสสรในพระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาทมีอะไรหลายอย่างที่คล้ายคลึงกันกับแนวคิดเรื่องจิตประภัสสรในพระพุทธศาสนามหายาน โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องตถาคตครรภ์ พุทธธาตุ พุทธโคตร รวมทั้งแนวคิดเรื่องจิตหนึ่ง (One Mind) หรือจิตเดิมแท้ (Essence of Mind) ของนิกายเซน ก็น่าจะมีรากฐานมาจากแนวคิดเรื่องจิตประภัสสรที่มีอยู่แล้วในพระพุทธศาสนายุคต้น ดังนั้น การศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องจิตบริสุทธิ์โดยธรรมชาติของพระพุทธศาสนายุคต้นและเถรวาทกับของพระพุทธศาสนามหายานก็เป็นประเด็นที่น่าสนใจอีกเรื่องหนึ่ง

นอกจากนั้น แนวคิดที่น่าสนใจอีกอย่างหนึ่งคือเรื่องไตรภูมิหรือนรกสวรรค์ทางจิตใจที่สังคมไทยเรียกว่า “สวรรค์ในอก นรกในใจ” ผู้วิจัยมองว่าเรื่องนรกสวรรค์ทางจิตวิทยาหรือทางจิตใจน่าจะเป็นแนวคิดที่ได้รับการเน้นย้ำทั้งในพระพุทธศาสนายุคต้นและในนิกายโยคาจารอันเป็นที่มาของแนวคิดที่ว่า “โลกสามเป็นเพียงจิตเท่านั้น” ดังกล่าวมาแล้ว ดังนั้น การศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องนรกสวรรค์ทางจิตวิทยาในพระพุทธศาสนายุคต้นกับในนิกายโยคาจารก็เป็นอีกเรื่องหนึ่งที่น่าสนใจเหมือนกัน โดยในการศึกษานั้นเราอาจจะใช้กรอบแนวคิดเรื่องปฏิจจสมุปบาทในชีวิตประจำวันหรือนรกสวรรค์ทางอายตนะตามการตีความของท่านพุทธทาสภิกขุก็ได้

ประเด็นสุดท้ายที่น่าจะทำการศึกษาวิจัยในเชิงลึกต่อไปคือแนวคิดเรื่องโลกมายาภาพซึ่งเป็นแนวคิดที่ได้รับการเน้นย้ำมากในนิกายโยคาจาร ผู้วิจัยมองว่าแนวคิดนี้มีรากฐานอยู่แล้วในพระพุทธศาสนายุคต้น เพียงแต่ไม่ได้ถูกนำมาเน้นย้ำเหมือนในนิกายโยคาจารเท่านั้นเอง ตัวอย่างแนวคิดเรื่องโลกแห่งตัวฉัน-ของฉันที่เกิดจากการคิดปรุงแต่งบนฐานของกิเลส หรือแนวคิดเรื่องความผิดพลาดคลาดเคลื่อน(วิปัลลาส) อันเกิดจากสัญญา ความคิด และความเห็นความเชื่อ เป็นต้น ก็ล้วนแต่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับเรื่องโลกมายาภาพทั้งสิ้น ดังนั้น การศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องโลกมายาภาพในทัศนะของพระพุทธศาสนายุคต้นกับของนิกายโยคาจารก็เป็นเรื่องที่น่าสนใจอีกเหมือนกัน

บรรณานุกรม

๑. ภาษาไทยและภาษาบาลี

ก.ข้อมูลปฐมภูมิ

กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับสังคายนา**. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๓๐.

กองตำราคณะธรรมทาน (แปลและร้อยกรอง). **ปฏิจจสมุปบาทจากพระโอษฐ์**. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, ๒๕๒๑.

_________. **อริยสัจจากพระโอษฐ์** (ภาคต้น และภาคปลาย). ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, ๒๕๓๖.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาบาลี** ฉบับมหาจุฬาเตปิตกํ, ๒๕๐๐. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕.

_________. **พระไตรปิฎกภาษาไทย** ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

_________.**มิลินฺทปญฺหปกรณํ**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๔๐.

_________. **วิสุทฺธิมคฺคปกรณํ**. (ปฐโม ภาโค, ทุติโย ภาโค). กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๓๙.

_________. **อรรถกถาภาษาบาลี** ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๒.

สมเด็จพระพุฒาจารย์ (อาจ อาสภมหาเถร). **คัมภีร์วิสุทธิมรรค**. กรุงเทพมหานคร: ประยูรวงศ์พริ้นติ้ง จำกัด, ๒๕๔๖.

เสถียร โพธินันทะ (แปล). **ชุมนุมพระสูตรมหายาน**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์บรรณาคาร, ๒๕๑๖.

ข.ข้อมูลทุติยภูมิ

(๑) หนังสือ :

พระนัท ฮันห์. **สู่ชีวิตอันอุดม**. แปลและเรียบเรียงโดย ส. ศิวรักษ์. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๖.

พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต). **ปรัชญากรีก**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ศยาม, ๒๕๕๐.

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต). **จาริกบุญ จารึกธรรม**. กรุงเทพมหานคร: บริษัท พิมพ์สวย จำกัด, ๒๕๔๑.

_________. **นรก-สวรรค์ สำหรับคนรุ่นใหม่**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์อมรินทร์, ๒๕๔๗.

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต). **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๘.

________. **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลธรรม**. กรุงเทพมหานคร: บริษัท สื่อตะวัน จำกัด, ๒๕๔๕.

________. **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์**. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์-มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๒.

________. **พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงและขยายความ**. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๒.

________. **พุทธศาสนาในฐานะเป็นรากฐานของวิทยาศาสตร์**.กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔.

พระมหาสมจินต์ สมฺมาปญฺโญ (วันจันทร์). **พุทธปรัชญา สาระและพัฒนาการ**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๔.

พันตรี ป. หลงสมบุญ. **พจนานุกรม มคธ-ไทย**. กรุงเทพมหานคร: อาทรการพิมพ์, ๒๕๔๐.

พินิจ รักทองหล่อ (รวบรวมเรียบเรียง). **ธรรมานุกรมธรรมโฆษณ์ ฉบับประมวลธรรม**. ๓ เล่ม. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ธรรมสภา, ๒๕๔๐.

พุทธทาสภิกขุ. **ไกวัลยธรรม**. กรุงเทพมหานคร: การพิมพ์พระนคร, ๒๕๒๓.

ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๔๙๓**. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์ประยูรวงศ์, ๒๕๒๔.

________. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย**. กรุงเทพมหานคร: ห้างหุ้นส่วนจำกัดอรุณการพิมพ์, ๒๕๔๒.

________. **พจนานุกรมศัพท์ศาสนาสากล อังกฤษ-ไทย**. กรุงเทพมหานคร: อรุณการพิมพ์, ๒๕๔๒.

วศิน อินทสระ. **สาระสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์เจริญกิจ, ๒๕๓๒.

เว่ยหล่าง. **สูตรของเว่ยหล่าง**. แปลโดย พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพมหานคร: ร.พ. แสวงสุทธิการพิมพ์, ๒๕๓๐.

สนั่น ไชยานุกูล. (แปลและเรียบเรียง). **ปรัชญาอินเดีย**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๒๔.

สมภาร พรมทา. **คือความว่างเปล่า**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์พุทธชาด, ๒๕๓๙.

________. **พระพุทธศาสนามหายาน**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔.

________. **พุทธปรัชญา มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม**. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๒.

สมภาร พรมทา. **พุทธศาสนานิกายเซน : การศึกษาเชิงวิเคราะห์**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๑.

สุชีพ ปุญญานุภาพ. **พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน**. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. **พุทธศาสนามหายาน**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ศยาม, ๒๕๔๖.

เสถียร โพธินันทะ. **ชุมนุมพระสูตรมหายาน**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์บรรณาคาร, ๒๕๑๖.

_________. **แนวพระพุทธศาสนา** (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.

_________. **ปรัชญามหายาน**. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์บรรณาคาร, ๒๕๒๒. หจก.อรุณการพิมพ์, ๒๕๔๒.

_________. **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑.

อดิศักดิ์ ทองบุญ. **ปรัชญาอินเดีย**. กรุงเทพมหนคร : บริษัท อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊พ จำกัด, ๒๕๓๒.

เอ็ดเวิร์ด คอนซ์. **พระพุทธศาสนา สาระและพัฒนาการ**, แปลโดย นิธิ เอียวศรีวงศ์ . กรุงเทพมหานคร: บริษัท อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊พ จำกัด, ๒๕๓๐.

๒. ภาษาอังกฤษ

1. Primary Sources:

Chang, Garma C.C. (trans.). **A Treasury of Mahāyāna Sūtras**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.

Garfield, Jay L. **The Fundamental Wisdom of the Middle Way**. New York: Oxford University Press, 1995.

Hookham, S.K. **The Buddha Within**. Delhi: Sri Satguru Publications, 1991.

Keown, Damien. **A Dictionary of Buddhism**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Komito, David Ross. **Nāgārjuna’s Seventy Stanzas**. New York: Snow Lion Publications, 1987.

Lamotte, Etienne. **Samdhinirmocana Sūtra : L’Explication des Mysteres.** Paris : Adrien Maisommeuve, 1935.

Lopez, Donald S. Jr., ed. **Buddhist Hermeneutics**. Honolulu : University of Hawai Press, 1988.

Nagao, G.M. **Mādhyamika and Yogācāra**. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.

Nāgārjuna. **Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna**. trans. by Kalupahana, David J. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

_________. **Mūlamadhyamakaśāstram of Nāgārjuna**. Ed. by Pandeya, Raghunath. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.

_________. **Nāgārjunaina : Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna**. trans. by Lindtner, Chr. Delhi: Motilal Banarsidass, (n.d.).

Suzuki, D.T. (trans.). **The Laṅkāvatāra Sūtra**. London : Routledge & Kegan Paul Ltd., 1968.

Vasubandhu. **Madhyānta-vibhańga : Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme**. Stcherbatsky, Th. (trans.). Calcutta: Indian Studies, Past and Present, 1971.
Vasubandhu. **Seven Works of Vasubandhu**. Anacker, Stefan (trans.) Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
Vaidya, P.L. (ed.) **Daśabhūmikasūtra**. Bihar: The Mithila Institute, 1967.

2. Secondary Sources:

(1) Books.

Burton, David. **Emptiness Appraised : A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy**. London: Curzon Press, 2002.
Chatterjee, Ashok Kumar. **The Yogācāra Idealism**. Delhi : Motilal Banarsidass, 1975.
Cheng, Hsueh-li. **Empty Logic : Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources**. Delhi : Motilal Banarsidass, 1991.
Conze, Edward. **Buddhism Its Essence and Development**. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1999.
_________. **Thirty Years of Buddhist Studies**. Oxford: Bruno Cassirer Ltd., 1967.
Coomaraswamy, Ananda K. and Horner, I.B. **The Living Thought of Gotama the Buddha**. London: Cassell & Co.,Ltd., 1949.
Darling, Gregory J. **An Evaluation of the Vedantic Critique of Buddhism**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
Dasgupta, S.N. **Indian Idealism** .Cambridge: The Syndics of the University Press, 1962.
Davids, Rhys T.W., and Stede, William. **Pali-English Dictionary**. Delhi: Motilal Banarsidass, 993.
Divatia, Shuchita C. **Idealistic Thought in Indian Philosophy**. Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd., 1994.
Fatone, Vicente. **The Philosophy of Nāgārjuna**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
Gombrich, Richard F. **Theravāda Buddhism**. London : Routledge & Kegan Paul, 1988.
Govinda, Lama Anagarika. **The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy**. London: Rider & Company, 1973.
Harris, Ian Charles. **The Continuity of Mādhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism**. Leiden: E.J. Brill, 1991.
Harvey, Peter. **The Selfless Mind**. London: Curzon Press, 1995.
Humphreys, Christmas. **A Popular Dictionary of Buddhism**. Illinois: NTC Publishing Group, 1997.
Hsuan-tsang. **the Doctrine of Mere-Consciousness**, trans. by Wei Tat. Hong Kong: 1973.
Hsuan Tsang, Tripitaka Master. **The Prajñā Pāramitā Heart Sūtra**. New York: The Sūtra Translation Committee of the United States and Canada, 1995.
Huntington, C.W. Jr., **The Emptiness of Emptiness**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
Jayatilleke, K.N. **Early Buddhist Theory of Knowledge**. Delhi : Motilal Banarsidass, 1980.
Joshi, Lal Mani. **Studies in the Buddhistic Culture of India**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
Kalansuriya, A.D.P. **A Philosophical Analysis of Buddhist Notions**. Delhi : Sri Satguru Publications, 1987.

Kalupahana, David J. **Causality: The Central Philosophy of Buddhism**. Honolulu : The University Press of Hawaii, 1975.

_________. **The Principle of Buddhist Psychology** .New York: State University of New York Press, 1987.

_________. **A History of Buddhist Philosophy**. Delhi : Motilal Banarsidass, 1994.

Keown, Damien. **A Dictionary of Buddhism**. New York: Oxford University Press, 2003.

Kiyota, Minoru. ed. **Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice**. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1978.

Kochumuttom, Thomas A. **A Buddhist Doctrine of Experience**. Delhi : Motilal Banarsidass, 1982.

Lopez, Donald S. **A Study of Svātantrika**. New York: Snow Lion Publications, 1987.

_________. **Buddhist Hermeneutics.** Honolulu : University of Hawaii Press, 1988.

Matilal, Bimal Krishna. **Logic, Language & Reality**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

Mererk, Prayoon, Phramaha . **Selflessness in Sartre’s Existentialism and Early Buddhism**. Bangkok: Mahachulalongkorn Buddhist University, 1988.

Mitta, Kewal Krishan. ed. **Vijñānavāda (Yogācāra) and Its Tradition**. Delhi: University of Delhi, 1993.

Murti, T.R.V. **the Central Philosophy of Buddhism**. London: George Allen and Unwin Ltd.,1974.

Monier-Williams, Monier, Sir. **A Sanskrit-English Dictionary**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

Nagao, Gadjin, **The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy**. Delhi: Sri Satguri Publication, 1989.

Naht Hanh, Thich. **Transformation at the Base**. California: Parallax Press, 2001.

Nakamura, Hajime. **Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.

Ńāṇananda, Bhikkhu. **Concept and Reality in Early Buddhist Thought**. Kandy : Buddhist Publication Society, 1971.

Ñānamolī, Bhikkhu. **The Path of Purification**. Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, n.d.

Nārada Mahā Thera. **A Manual of Abhidhamma**. Taipei: The Buddhist Missionary Society, 1987.

Narain, A.K. ed. **Studies in History of Buddhism**. Delhi: B.R. Publishing Corporation, 1980.

Nyannatiloka. **Buddhist Dictionary**. Kandy: Buddhist Publication Society, 1988.

Potter, Karl H.**Encyclopedia of Indian Philosophies**, Vol.VIII. Delhi: Motilal Banasidass, 1999.

Powers, John. **Hermeneutic and Tradition in the Samdhinirmocana- Sūtra**. Leiden: E.J. Brill, 1993.

Rahula, W. **What the Buddha Taught**. Bangkok: Haw Trai Foundation Bangkok, 1999.

________. **Zen and the Taming of the Bull**. Colombo: Print & Print Graphics (Pvt) Ltd., 2003.

Raju, P.T. **Idealistic Thought of India** . London: George Allen & Unwin Ltd., 1953.

Ruegg, David Seyfort, and Schmithausen, Lambert. **Eariest Buddhism and Mādhyamaka**. Leiden: E.J. Brill, 1990.

Yu-Kwan, NG. **T’ien T’ai Buddhism and Early Mādhyamika**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

Santina, Peter Della. **Mādhyamaka Schools in India**. Delhi: Motilal Banarsidas, 1995.

Schmithausen, Lambert. **Ālayavijñāna**. Tokyo: the International Buddhist Institute for Buddhist Studies, 1987.

Sharma, C.D. **A Critical Survey of Indian Philosophy**. Delhi : Motilal Banarsidas,1964.

Silk, Jonathan A. ed., **Wisdom, Compassion, and the Searcher for Understanding**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000.

Singh, Amar. **The Heart of Buddhist Philosophy Dińnāga and Dharmakīrti**. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1984.

Singh, Jaideva. **An Introduction to Mādhyamaka Philosophy**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.

Sinha, Jadunath. **Indian Realism**. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.

Sogen, Yamakami. **Systems of Buddhistic Thought**. Delhi: Cosmo Publication, 2002.

Soothill, William Edward, and Hodous, Lewis. **A Dictionary of Chinese Buddhist Terms**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.

Stcherbatsky, Th. **Buddhist Logic**. 2 Volumes. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

_________. **The Central Conception of Buddhism**. Delhi : Indological Book House, 1970.

_________. **The Conception of Buddhist Nirvāṇa**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.

Steng, Frederick J. **Emptiness : A Study in Religious Meaning**. New York: Abingdon Press, 1967.

_________. **Madhyānta-vibhańga: Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme**. Calcutta: Indian Studies, Past and Present, 1971.

Stiver, Dan R. **The Philosophy of Religious Language**. Massachusetts : Blackwell Publishers Inc., 1996.

Suzuki, D.T. **Studies in the Lańkāvatāra Sūtra**. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1972.

Thurman, A.F. **Tsong Khapa's eech of Gold in the Essence of True Eloquence**. Princeton : Princeton University Press, 1984.

Tola, Fernando, and Dragonetti, Carmen. **On Voidness: A Study on Buddhist Nihilism**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.

Tripathi, Chhote Lal. **The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism**. Varanasi : Oriental Publishers & Booksellers, 1972.

Vaidya, P.L. **Madhyamakasāstra of Nāgārjuna.** Darbhanga: Mithila Institute, 1960.

Waldron, William S. **The Buddhist Unconscious**. London: Routledge Curzon, 2003.

Wang, Youxuan. **Buddhism and Deconstruction towards a Comparative Semiotics**. London: Curzon Press, 2001.

Weragoda Sarada Thero, Ven. **Treasury of Truth: Illustrated Dhammapāda**. Taipei: the Cooperate Body of the Buddha Educational Foundation,…...

Williams, Paul. **Mahāyāna Buddhism**. London and New York: Routledge, 1989.

_________. **The Reflective Nature of Awareness**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.

Willis, Janice Dean. **On Knowing Reality**. New York : Columbia University Press, 1972.

Wood, Thomas E. **Mind Only : A Philosophical and Doctrical Analysis of the Vijñānavāda**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

(2) Articles.

Ames, William L. “The Soteriological Purpose of Nāgārjuna’s Philosophy: A Study of Chapter Twenty-three of the Mūla-madhyamakakārikās.” **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 11. No. 2 (1988) : 7-20.

Dragonetti, Carmen. “Marginal Note on the Idealistic Conception of Cittamātra.” **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 23. No. 2 (2000) :165-175.

Dargyay, Lobsang. “Tsong kha pa’s Understanding of Prasańgika Thought.” **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 10. No. 1 (1987) :55-66.

Demieville, Paul. “Mirror of the Mind.” ed. by Peter N. Gregory, **Sudden and Gradual** (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited): 13-15.

Fenner, Peter G. “A Reconstruction of the Madhyamakāvatāra’s Analysis of the Person.” **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 6. No. 2 (1983) :7-34.

Galloway, Brain. “A Yogācāra Analysis of the Mind, Based on the Vijñāna Section of Vasubandhu’s Pancaskandaprakarana with Gunaprabhā’s Conmentary.” **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 3. No. 2 (1980) :7-20.

Hall, Bruce Cameron. “The Meaning of Vijñapti in Vasubandhu’s Concept of Mind.” **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 9. No. 1 (1986) :7-24.

Hanson-Barber, A.W. “No-Thought in Pao T’ang Ch’an and Early Ati-Yoga.” **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 8. No. 2 (1985) :61-74.

Harrison, Paul. “Searching for the Origins of the Mahāyāna: What Are We Looking For?” **The Eastern Buddhist**. Vol. XXVIII. No. 1 (1995) : 48-69.

Harrison, P.M. “Buddhānusmrti in The Pratyutpanna-buddha-sammukhavasthita-samādhi- Sūtra.” **Journal of Indain Philosophy**, vol. 6 (1978): 40.

Jorgensen, John. “Representing Wŏnch’úk (613-696).” **Religion and Biography in China and Tibet**, ed. by Penny, Benjamin (London: Curzon, 2002): 74-131.

Kaplan, Stephen. “A Holographic Alternative to a Traditional Yogācāra Simile : An Analysis of Vasubandhu’s Trisvabhāva Doctrine.” **The Eastern Buddhist**. Vol. XXIII No. 1 (1990) : 56-78.

Kawamura, Leslie S. “Concept of Bhrānti (error) in Yogācāra Buddhism.” **Sri Lanka Journal of Buddhist Studies**. Vol. 1 (1987) : 70-75.

Keenan, John P. “Asańga’s Understanding of Mādhyamika : Notes on the Shung-chung-lun.” **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 12. No.1 (1982) : 93-107.

_________. “Original Purity and the Focus of Early Yogācāra.” **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 5. No.1 (1982) : 7-18.

Keenan, John P. "The Realism of Enlightenment in Vijñaptimātratā: The Formulation of the Four Kinds of Pure Dharmas." **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 3. No.2 (1980) : 21-41.

King, Rechard. "Early Yogācāra and its Relationship with the Mādhyamika School." **Philosophy East & West**. Vol. 44. No. 4 (October 1944) : 659-683.

Lamotte, Etienne. "The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism." **Buddhist Hermeneutics**. ed. by Lopez, Donald S. (Honolulu : University of Hawaii Press, 1988) : 11-27.

Liu, Ming-Wood. "The mind-only teaching of Ching-ying Hui-Yuan: An early interpretation of **Yogācāra** thought in China." **Philosophy East and West,** vol. 35, no.4 (October 1985): 335.

Lusthaus, Dan. **A Brief Retrospective of Western Yogācāra Scholarship in the 20th Century** (Document presented at the 11th International Conference on Chinese Philosophy, Chengchi University, Taipei, Taiwan, July 26-31, 1999).

__________. **What is and isn't Yogācāra**. ‹http://www.acmuller.net/yogacara/articles/intro-uni.htm›.

Masaaki, Hattori. "Realism and the Philosophy of Consciousness-Only." **The Eastern Buddhist**. Vol. XXI. No. 1 (1988) : 23-60.

Nagao, Gadjin. "From Mādhyamika to Yogācāra, and Analysis of MMK, XXIV. 18 and MV, I.1-2." **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 2. No. 1 (1979) :29-43.

Olson, Robert F. "Candrakīrti's Critique of **Vijñānavāda**." **Philosophy East and West**, Vol. 24 No. 4 (1977): 409.

Pandey, S.L. "A Defence of Sahopalambha Argument," **Vijñānavāda (Yogācāra) and Its Tradition** ed. by Kewal Krishan Mitta. (Delhi: Department of Buddhist Studies, University of Delhi, 1993): 43-52.

Schmithausen, Lambert . "On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism.", **German Scholars on India**. vol.2. (1976) : 150- 247.

Sinha, Jadunath. **Indian Realism**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

Spongberg, Alan. "Dynamic Liberation in Yogācāra Buddhism." **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 2. No. 1 (1979) : 44-64.

Urban, Hugh B. and Griffiths, Paul J. "What Else Remains In Sunyatā? An Investigation of Terms for Mental Imagery in the Madhyāntavibhāga-Corpus." **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 17. No. 1 (1994) :1-25.

Wayman, Alex. "The Defense of Yogācāra Buddhism." **Philosophy East & West**. Vol. 46. No. 4. (October 1996) : 447-467.

_________. "Yogācāra and the Buddhist Logicians." **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 2. No. 1 (1979) : 65-80.

Yamada, I. "Vijñaptimātratā of Vasubandhu." **Journal of the Royal Asiatic Society** 2 (1977) : 158-176.

(๓) Book Reviews

Jong, de J.W. "Philosophy of Mind in Sixth Century China, Paramārtha's Evolution of Consciousness." by Paul, Diana Y. **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 9. No. 1 (1986): 129-132.

Grifiths, Paul J. "Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies." by Nagao, Gadjin. **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 14. No. 2 (1991): 345-347.

________. "Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda." by Wood, Thomas E. **The Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 15. No. 2 (1992): 320-324.

ประวัติผู้วิจัย

ชื่อ : พระมหาสมบูรณ์

ฉายา : วุฑฺฒิกโร

นามสกุล : พรรณา

วัน/เดือน/ปีเกิด : ๒๐ พฤศจิกายน ๒๕๑๒

มาตุภูมิ : บ้านป่าไต้ ต. ทุ่งสว่าง อ.วังหิน จ. ศรีสะเกษ

ที่อยู่ปัจจุบัน : คณะ ๑๐ วัดศรีสุดาราม แขวงบางขุนนนท์ เขตบางกอกน้อย กรุงเทพฯ ๑๐๗๐๐

การศึกษา : ธรรมชั้นเอก

: เปรียญธรรม ๗ ประโยค

: พุทธศาสตรบัณฑิต (ภาษาอังกฤษ) มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

: ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสนศึกษา) มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

หน้าที่การทำงาน

: ครูสอนพระปริยัติธรรมสำนักเรียนวัดศรีสุดาราม

: อาจารย์ประจำบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ผลงานทางวิชาการ

: "พุทธธรรมกับการให้เสรีภาพทางด้านความเชื่อ (ศรัทธา) : ศึกษาเฉพาะกรณีพระไตรปิฎกและอรรกถา" **วารสาร พ.ส.ล.** ปีที่ ๓๑ ฉบับที่ ๒๐๙ (มกราคม-กุมภาพันธ์ ๒๕๔๑)

: "วรรณกรรมพระพุทธศาสนาในสังคมยุคใหม่" **วารสารดุษฎีบัณฑิต** อันดับที่ ๒ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย (๒๕๔๖)

: "แนวคิดเรื่อง "จิตเท่านั้นมีอยู่" ของพระพุทธศาสนานิกายโยคาจาร" **วารสารพุทธศาสน์ศึกษา,** จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ ๑๑ ฉบับที่ ๖ (มกราคม-เมษายน ๒๕๔๗)

: "ภาษากับการตีความในพระพุทธศาสนา," **วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์,** บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๑ (ตุลาคม-ธันวาคม ๒๕๔๘)

: "ทฤษฎีการตีความของท่านจันทรกีรติ: กรณีศึกษาคัมภีร์มัธยมกาวตาร," **วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์**, บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ปีที่ ๒ ฉบับที่ ๒ (เมษายน-มิถุนายน ๒๕๔๙)

: "ประเด็นโต้แย้งว่าด้วยพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม," **วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์**, บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ปีที่ ๒ ฉบับที่ ๒ (ตุลาคม-ธันวาคม ๒๕๔๙)

: "ผลกระทบเชิงวัฒนธรรมและวิถีชีวิตจากการเปิดชายแดนประเทศไทย และประเทศกัมพูชาประชาธิปไตย," **วารสารสมาคมนักวิจัยในความอุปถัมภ์ของสภาวิจัยแห่งชาติ**, ปีที่ ๑๒ ฉบับที่ ๑ (มกราคม-เมษายน ๒๕๕๐)

: "จิตบริสุทธิ์โดยธรรมชาติ: ทัศนะของเถรวาทกับมหายาน," **มหาจุฬาวิชาการ**, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐).

เข้าศึกษา : ๑๕ มิถุนายน ๒๕๔๕

สำเร็จการศึกษา : ๒ เมษายน ๒๕๕๑